AUTHOR:

KIRCHMANN, JULIUS HERMANN VON

TITLE:

ERLAUTERUNGEN ZUR NIKOMACHISCHEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1876

Master Negative #

93-81643-14

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books       FUL/BIB   NYCG93-B5359          Acquisitions     NYCG-YG
Record 1 of 0 - SAVE record
UNI
  ID:NYCG93-B5359              RTYP:a    ST:s    FRN:   MS:   EL:      AD:06-21-93
  CC:9668  BLT:am      DCF:?   CSC:?   MOD:     SNR:       ATC:        UD:06-21-93
  CP:gw      L:ger     INT:?   GPC:?   BIO:?    FIC:?      CON:???
  PC:s       PD:1876/          REP:?   CPI:?    FSI:?      ILC:????    II:?
  MMD:      OR:    POL.    DM:     RR:          COL:       EML:      GEN:   BSE:
  040      NNC‡cNNC
  100 1    Kirchmann, Julius Hermann von,‡d1802-1884.
  245 10   Erlauterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles‡h[microform].
  260      Leipzig,‡bE. Koschny,‡c1876.
  300      209 p.,‡c19 cm.
  LDG      OCLC
  QD       06-21-93
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm   REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-9-93   INITIALS BE

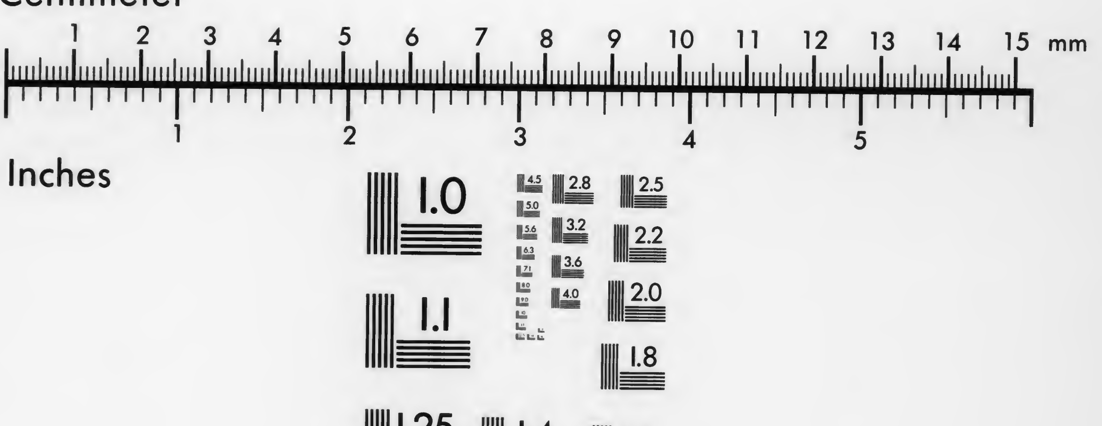
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und
mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Neunundsechzigster Band.

Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Leipzig 1876.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zur

Nikomachischen Ethik

des

Aristoteles.

Von

J. H. von Kirchmann.

Leipzig 1876.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Vorwort.

Die in diesem Band folgenden Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles sind nach denselben Grundsätzen abgefasst, welche bisher in der Philosophischen Bibliothek eingehalten worden sind. Die allgemeinen einleitenden Betrachtungen zu dieser Schrift des Aristoteles sind in der Vorrede zum Werke selbst einzusehen.

Berlin, im Januar 1876.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

A. . . . . bedeutet Aristoteles.
B. I. oder XI. . - den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek und die arabische Ziffer daneben die Seitenzahl.
Ph. d. W. 293. . - Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann, I. Band, Seite 293. Berlin 1864 bei J. Springer.
Aesthetik I. 107. - Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. von Kirchmann, Band I. S. 107. Berlin 1868 bei J. Springer.

Von den vor jeder Erläuterung stehenden Ziffern bedeutet die erste die mit dem Texte des Werkes correspondirende und fortlaufende Ziffer der Erläuterungen. Die nach dem B folgende Ziffer bedeutet die Zahl des Buches, die nach dem K folgende die Zahl des Kapitels, die nach dem S folgende die Seitenzahl des Werkes selbst, wo sich die erläuterte Stelle befindet.

Erläuterungen

zur

Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

1. Titel. S. 1. Ueber die Aechtheit, die Entstehung und die Eintheilung dieser Schrift des Aristoteles ist das Nähere in der Vorrede zum Werke selbst enthalten.

2. B. 1. K. 1. S. 1. Unter Kunst (τεχνη) verstand man bei den Griechen nicht blos die sogenannten schönen Künste, welche, wie die Dichtkunst, Baukunst, Malerei, Bildhauerkunst u. s. w. ein schönes Werk verwirklichen, sondern jede Thätigkeit, welche im Gegensatze zu dem blossen Wissen, den Inhalt einer Wissenschaft in das Sein übersetzt oder verwirklicht; also namentlich die sogenannten praktischen Wissenschaften, wie die Arzneikunst, die Feldmesskunst, selbst die Thätigkeit des Handwerkers. Im Deutschen fehlt dafür ein Wort gleichen Umfanges. In einzelnen Verbindungen hat das Wort Kunst wohl diese Bedeutung; aber allein stehend bezeichnet es in der Regel nur die schöne Kunst. In Ermangelung eines besseren hat indess das Wort: Kunst beibehalten werden müssen; der Leser hat aber immer den hier angegebenen weiteren Begriff darunter zu verstehen.

3. B. 1. K. 1. S. 1. Auch das Gut und das Gute (ἀγαθον) hat im Griechischen einen weiteren Umfang als im Deutschen. Meistentheils versteht man im Deutschen nur das Sittliche darunter; allein die hier gegebene Definition desselben zeigt schon, dass man bei den Griechen

nicht blos das sittlich Gute, sondern auch das physisch Gute, oder die Lust und das, was Lust gewährt, darunter verstand. Es sind also in dem griechischen Worte gerade die Gegensätze zusammengefasst, mit deren Auseinanderhaltung und gegenseitigen Abgrenzung die Ethik sich wesentlich zu befassen hat. Dieser Doppelsinn des Wortes hat auf die ganze Ausbildung der Ethik bei den Griechen und den Späteren nachtheilig eingewirkt; der Begriff des höchsten Guts, welcher seit Aristoteles die Ethik der Alten beherrscht, leidet an derselben unnatürlichen Verbindung dieser Gegensätze; ebenso die Ethik der Neuern bis Kant. Erst dieser stellte die Motive der Pflicht und die der Lust in ihrer Reinheit und Gegensätzlichkeit dar und leitete daraus die Autonomie und die Heteronomie des Willens ab. — Auch der Comparativ: „besser“ (βελτιον) hat dieselbe Zweideutigkeit, wie der Positiv ἀγαθον, wie aus dem gleich folgenden Satze erhellt.

4. B. 1. K. 1. S. 2. Der Ausdruck „im Umriss erfassen“ (τυπῳ περιλαβειν) wird häufig von Aristoteles gebraucht und im Kap. 6 B. II deutlicher umschrieben. Er bezeichnet die blosse Skizzirung eines Gegenstandes oder Begriffes, wo nur die Umrisse gegeben werden, das Detail und das Nähere aber noch bei Seite gelassen wird. Dieser Umriss fällt aber nicht mit dem Allgemeinen zusammen; der Ausdruck kann deshalb auch nicht mit: „im Allgemeinen“ übersetzt werden.

5. B. 1. K. 1. S. 2. Diese Ableitung des höchsten Guts ist, wie man sieht, ganz empirisch und induktiv und ist nur möglich und verständlich, wenn man den Begriff des Guts in dem Erl. 3 angegebenen Sinne auffasst.

6. B. 1. K. 1. S. 2. Diese Unterscheidung der Wissenschaften je nach der Genauigkeit oder Schärfe ihrer Begriffe kehrt bei Aristoteles häufig wieder und kommt schon in diesem Kapitel noch einmal vor und später ausführlicher in Kap. 7 und in Buch II, Kap. 2. Die Ethik ist nach A. nicht der vollen Genauigkeit fähig, weil diese auch ihrem Gegenstande (ὑλη) abgehe; weil die Begriffe sich auf das beschränken müssen, was „in den meisten

Fällen“ (ἐπι το πολυ) gilt und weil strenge Beweise hier nicht möglich sind. Diese Auffassung der Ethik hängt mit dem Doppelsinn des ἀγαθον zusammen; sie wird sofort hinfällig, wenn man den Gegenstand der Ethik auf das Sittliche im Gegensatz zur Lust beschränkt. Wenn die sittlichen Gestaltungen des Lebens Schwankungen zeigen, so hängt dies doch nur mit den Collisionen der obersten sittlichen Grundsätze zusammen, welche bei der konkreten Gestaltung des sittlichen Lebens ebenso, wie bei jedem Konkreten überhaupt bestehen, aber deshalb die Erkenntniss derselben nicht unsicher machen. Diese Frage ist unmittelbar von dem Prinzip der Ethik bedingt und ist mehr wie jede andere geeignet, das Wesen des Sittlichen klar zu machen. Aristoteles geht hier zu leicht darüber hinweg.

7. B. 1. K. 1. S. 2. Das Schöne (καλον) steht wie das Angenehme (ἡδυ) bei den Griechen in einer viel engeren Verbindung, ja Verschmelzung mit dem Sittlichen, wie bei den christlichen Völkern. Daher das stets wiederkehrende: καλον και ἀγαθον; oft bezeichnet das Schöne, wie in καλως ἐχειν nur das Richtige. Im Mangel eines Wortes gleichen Umfanges im Deutschen wird auch hier das Wort: Schön meist beibehalten werden müssen und der Leser hat dabei immer den weiteren griechischen Begriff sich gegenwärtig zu halten.

8. B. 1. K. 1. S. 2. Hieraus erhellt, dass A. die Aufgabe der Ethik nicht blos in die Erkenntniss des Sittlichen, sondern auch in die thatsächliche Besserung des Willens und Handelns setzt. Man sehe auch Buch 2 Kap. 2. Es sind ihm hier ein grosser Theil der Philosophen bis in die neueste Zeit gefolgt. Nach realistischer Auffassung ist jedoch die Ethik, als Theil der Philosophie, nur ein Wissen und nur die wissenschaftliche Darstellung des Sittlichen. Die Regeln über die dem entsprechende Besserung des einzelnen Menschen sind der Gegenstand besonderer Wissenschaften, namentlich der Erziehungslehre. Die Philosophie befasst zwar auch deren Gebiet, aber bietet davon, wie überall, nur die höchsten Begriffe und Gesetze, wie sie aus der Begründung, welche das Sittliche in jedem philosophi-

schen Systeme erhält, von selbst sich ergeben. — Ausführlicher spricht sich A. über die am Schluss des Kapitels behandelte Frage in dem Kap. 10 Buch X aus, womit er die Ethik abschliesst und den Uebergang zur Staatslehre macht.

8b) B. 1. K. 2. S. 4. D. h. Derjenige, welcher sich ernster mit diesen Fragen beschäftigt hat und weiss, wie schwierig hier eine sichere Kenntniss zu gewinnen ist, staunt über die Schnelligkeit, mit welcher Viele darüber urtheilen, obgleich der Gegenstand über ihre Fassungskraft hinausgeht.

9. B. 1. K. 2. S. 4. Es ist hiermit der Unterschied des induktiven und deduktiven Verfahrens in den Wissenschaften gemeint. Sokrates, der Lehrer Plato's, hatte bekanntlich die induktive Methode geübt; dem Plato schien sie nicht zu genügen.

10. B. 1. K. 2. S. 4. Dieser Gegensatz kommt bei A. sehr oft vor; ähnlich ist der bei ihm vorkommende Gegensatz von dem Ersteren (προτερον) an sich oder dem Begriffe nach und dem Ersteren für Uns. Dem A. gilt der Begriff (λογος) einer Sache für das Erste oder für das Bekanntere an sich, während die einzelnen den Begriff in sich befassenden Dinge das Erste oder Bekanntere für Uns sind. Dies hängt damit zusammen, dass das Wissen des Menschen mit dem Wahrnehmen des Einzelnen beginnt und erst allmählich durch das hinzutretende Denken den Begriff und das Allgemeine daraus gewinnt. Für den Menschen ist also der Begriff das Spätere und nicht gleich Bekannte; dagegen ist, abgesehen von dieser Art, wie der Begriff von den Menschen gewonnen wird, dieser, der für Aristoteles ein Seiendes ist, das Erste an sich und das Bekanntere an sich, weil das darunter fallende Einzelne erst aus ihm, nach A., sich entwickelt und durch ihn sein Verständniss erlangt und weil nach der Metaphysik des A. die Form (ειδος) das allein Wirkliche und wahrhaft Seiende ist, während der Stoff (ὑλη) welcher dem Einzelnen einwohnt, das blos Mögliche oder dem Vermögen nach Seiende ist. Auch für den tieferen Kenner einer Wissenschaft und für den Philosophen gestaltet sich das Verhältniss in gleicher Weise; für ihn sind die Begriffe und das Allgemeine auch das Erste und das Bekanntere geworden, auf welches das Einzelne von ihm bezogen und durch welches die Erkenntniss des Einzelnen für ihn erst vermittelt wird.

10b) B. 1. K. 2. S. 4. Diese Verse wurden von den Griechen sprüchwörtlich gebraucht; sie stehen in dem Gedicht: Werke und Tage, v. 293 u. ff.

11. B. 1. K. 2. S. 5. Der Gedankengang in diesem Kapitel scheint sehr abspringender Natur; aber bei genauerer Erwägung ist er es nicht. A. will das Was, d. h. den Inhalt des höchsten Gutes suchen, welches nach ihm aus dem Endziel der Staatskunst sich ergiebt. Er deutet die hierüber im gewöhnlichen Leben und dann die bei den Philosophen herrschenden Ansichten und deren Verschiedenheit an, so wie die Verschiedenheit des Weges, ob induktiv oder deduktiv, auf dem man diesen Inhalt erreichen könne. Indem er dann sagt, dass er mit dem Bekannteren für Uns beginnen wolle, liegt darin die Erklärung, dass er auf dem induktiven Wege die Untersuchung anstellen wolle und deshalb kommt er zu der Forderung, dass für das Verständniss seines Vortrages ein sittlicher Zuhörer nöthig sei, d. h. ein solcher, welcher bereits das Sittliche im Einzelnen aus Erfahrung kenne und geübt habe. Nur ein solcher habe nämlich jene Kenntniss des Einzelnen, von welchem die induktive Methode ausgeht und welche Kenntniss sie deshalb voraussetzen muss. Man könnte dagegen nur einwenden, dass auch ein unsittlicher Mensch das Sittliche im Einzelnen ebenso gut, wie der sittliche kennen werde; der Unterschied beider liegt nicht im Wissen, sondern in der verschiedenen Stärke des sittlichen Gefühls oder der Achtung vor dem sittlichen Gebot, weshalb der eine das Gebot befolgt, der andere nicht, während es Beiden gleich gut bekannt ist.

Unter dem „dass“ (ὅτι) ist das Motiv zu verstehen, welches den Einzelnen zum sittlichen Handeln bestimmt und in einem Gefühle besteht, und unter dem „Warum“ (διοτι) ist der wissenschaftliche Grund oder das Prinzip zu verstehen, auf welches die Philosophie die Erfüllung

der Pflichten zurückführt. Der Ausspruch, dass wenn das Motiv sich als zureichend darstelle, es der Begründung desselben nicht bedürfe, hat hier nur Bedeutung für das praktische Leben. A. meint, „fur den Zuhörer und dessen sittliches Handeln“ werde es der wissenschaftlichen Begründung des Sittlichen nicht bedürfen, da er vermöge seines richtigen sittlichen Gefühls, auch ohne die wissenschaftliche Begründung, die sittlichen Gebote befolgen werde.

12. B. 1. K. 3. S. 5. Unter „Staatsmann“ (πολιτικος) ist nicht blos der vollkommene Staatsmann hier gemeint, sondern Jeder, der sein Leben und seine Thätigkeit wesentlich den öffentlichen Verhältnissen und dem Staate weiht. Deshalb gehören auch die dazu, welche als Redner in den Volksversammlungen auftreten; ebenso die Feldherrn; aber nicht die Richter, da diese nur für einzelne Fälle aus dem Volke gewählt werden; auch nicht der Bürger als solcher, trotzdem dass er über die wichtigsten Angelegenheiten in den Versammlungen seine Stimme mit abgiebt; endlich auch nicht die, welche sich blos theoretisch mit dem Staate beschäftigten, wie die Sophisten.

Unter der „beschaulichen Richtung“ (θεορητικος βιος) ist eine Lebensweise zu verstehen, welche sich lediglich mit wissenschaftlichen Forschungen beschäftigt, wobei zwischen den besonderen Wissenschaften und der allgemeinen oder Philosophie bei den Griechen zu A. Zeit noch keine scharfe Grenze gezogen war und auch die besonderen Wissenschaften nicht ausgeschlossen waren. A. behandelt diese dritte Richtung in Buch X Kap. 6 bis 9, wo er darlegt, dass sie allein die dem Menschen mögliche höchste Glückseligkeit gewähre. Indess ist er weit entfernt, sie deshalb als das Ziel oder die Pflicht für Jedermann hinzustellen; er weiss, dass nur Wenige dazu geeignet sind und deshalb behandelt er in seiner Ethik nur die „praktischen“ Ziele, d. h. die, welche durch ein in die Aussenwelt eingreifendes Handeln (πραττειν im Gegensatz von θεωρειν) verwirklicht werden.

13. B. I. K. 3. S. 6. Dies geschah später von den Stoikern, welche die äusseren Glücksgüter und überhaupt

die Lust von dem höchsten Gut ausschieden. Schon zu A. Zeit tauchten solche Ansichten auf. Nach A.'s. Ansicht, die bald näher entwickelt werden wird, bildet die Tugend zwar einen wesentlichen Bestandtheil des höchsten Gutes; aber sie muss als höchstes Gut 1) eine thätige Tugend sein, nicht blos eine ruhende Gemüthsrichtung oder Neigung (ἑξις) und 2) muss sie auch mit äusseren Gütern ausgestattet und von der Lust begleitet sein. Auf diese Merkmale spielt A. hier an.

14. B. 1. K. 3. S. 6. Unter „Handbüchern“ (ἐν τοις εγκυκλιοις) versteht A. seine populären, in Gesprächsform abgefassten Schriften über diejenigen Wissenschaften, deren Kenntniss damals zur allgemeinen Bildung gehörte. Gewöhnlich heissen diese Schriften exoterische; auch A. gebraucht diese Bezeichnung. Ihnen standen die esoterischen Schriften des A. gegenüber, in welchen A. tiefer auf die Fragen einging und eine Begründung (ἀποδειξις) hinzufügte. Für seine Zuhörer und Schüler bedurfte er der schwerfälligen Gesprächsform nicht, da sie durch seine mündlichen Vorträge im Lykeion bereits genügend vorbereitet und mit seinen Lehren vertraut waren. Daher erklärt es sich auch, dass A. in diesen esoterischen Schriften sich einer Schreibart bedient, die in ihrer Kürze und Verschluckung der vermittelnden Sätze für Uns beinah zu weit geht. Von den exoterischen Schriften ist alles, bis auf Bruchstücke, verloren gegangen; dagegen gehören die zahlreichen erhaltenen Schriften des A. sämmtlich zu den esoterischen; eine Bezeichnung, die übrigens bei A. selbst noch nicht vorkommt.

15. B. 1. K. 3. S. 6. Diese erwerbende Richtung fällt unter keine der obengenannten drei Lebensrichtungen; A. holt sie hier nach; streng genommen hätte er deshalb nicht drei, sondern vier Richtungen annehmen sollen; indess gehört dergleichen zu der bequemeren Weise, in der A. all seine Schriften abgefasst hat. Das streng Systematische in der Form wird vielfach von ihm vernachlässigt; überall ist es dem A. nur um den Inhalt zu thun und während er hier in das Tiefste eindringt und selten unvollständig bleibt, behandelt er die äusserliche Anordnung mit philosophischer Nachlässigkeit. Je ver-

trauter man mit dem Inhalte einer Wissenschaft ist, desto weniger interessirt das System oder die Anordnung dieses Inhalts; der Kenner besitzt diesen Inhalt so lebendig, dass bei Berührung irgend eines Punktes sofort alle Beziehungen desselben ihm gegenwärtig sind.

16. B. 1. K. 4. S. 6. Unter den befreundeten Männern ist Plato und wohl auch Sokrates zu verstehen, letzterer insofern, als er zunächst darauf ausging, feste und scharfe Begriffe von den Dingen und menschlichen Handlungen zu gewinnen. Deshalb spricht A. noch später von „Beiden" (ἀμφοῖν). A. behandelt in diesem Kapitel die Ideenlehre; ihren Inhalt setzt er bei seinen Lesern als bekannt voraus. Man kann deshalb das Folgende nicht wohl verstehen, wenn man diese Lehre Plato's nicht schon kennt. In dieser Beziehung bieten die Geschichtswerke von Ueberweg und Zeller die quellenmässigste Auskunft. Plato kam auf diese Lehre dadurch, dass er nur das Denken für diejenige Thätigkeit der Seele galten liess, welche das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) zu erkennen vermöge. Da nun das wichtigste Produkt des Denkens das Allgemeine und die Begriffe sind und diese durch ihre Natur der Vergänglichkeit entzogen sind, so galten ihm nur diese Begriffe als das wahrhaft Seiende. Plato sonderte jedoch diese Begriffe oder das Allgemeine von den einzelnen Dingen; er verlegte es in ein Jenseits der sinnlichen Welt, wo dieses Allgemeine in seinen Besonderungen für sich und selbstständig besteht und seine eigenen Gestaltungen hat. Daher der Name Idee (ἰδέα, d. h. in seiner ursprünglichen Bedeutung das Sichtbare, die Gestalt). Die Ideen sind deshalb wie die Begriffe nur einmal da, in einem Exemplar und die wahrnehmbaren zu ihnen gehörenden Dinge haben an ihrer Idee nur Theil (μετεχειν). Plato nahm diese Ideen sowohl für das natürliche wie für das sittliche Gebiet an und die Idee des Guten galt ihm als die höchste. Deshalb geht auch A. hier auf diese Lehre ein. Der Mangel dieser Lehre liegt darin, dass Plato selbst den Zusammenhang zwischen den einzelnen Dingen mit ihrer für sich bestehenden Idee (das μετεχειν), nicht näher zu bestimmen vermag; dass er ebenso das Hervorgehen der vielen Einzelnen aus der einen Idee nicht zu erklären vermag und dass, da das Denken auch aus schlechten und gemeinen Dingen Begriffe bildet, Plato nicht vermag, die Folgerung zu widerlegen, dass auch davon, wie z. B. von dem Schmutz, von dem Unsittlichen, von dem Mord Ideen bestehen müssten. A. erkannte die Schwäche dieser Lehre; er erkannte, dass die Wahrnehmung (αἴσθησις) neben dem Denken für die Erkenntniss unentbehrlich ist und er hat deshalb in vielen seiner Schriften, namentlich in seiner Metaphysik diese Ideenlehre bekämpft. Hier hebt er nur Einzelnes davon hervor, so weit es in Beziehung auf die Ethik von Bedeutung ist.

17. B. 1. K. 4. S. 6. Nämlich deshalb nicht, weil hiernach das an sich Seiende das Frühere ist und die Beziehungen desselben das Spätere und die Begründer der Ideenlehre selbst anerkannt haben, dass es für Dinge, bei denen ein Früheres und Späteres besteht, keine Ideen geben könne. Dessenungeachtet hatte aber Plato die Idee des Guten als die höchste aufgestellt, welche alle übrigen in sich befasse und diesen Widerspruch hebt A. hier hervor.

18. B. 1. K. 4. S. 7. Nach A. können nämlich die von ihm in seiner Kategorienlehre aufgestellten zehn Kategorien unter keinen höheren ihnen allen gemeinsamen Begriff befasst werden.

19. B. 1. K. 4. S. 7. Plato hatte die Idee näher als das „Einzelne an sich" (αὐτοέκαστον) bestimmt; in dem „an sich" wollte er jede Beziehung auf ein anderes Sein von ihnen abhalten und in dem „Einzelnen" sollte eben ausgedrückt werden, dass die Idee nur eine für die vielen an ihr Theil nehmenden Dinge sei. Damit sollte auch der blosse Begriff, wie in den Wissenschaften und im Leben von den gleichartigen Dingen aufgestellt wird, von der Idee unterschieden bleiben; die Idee sollte nicht dieser Begriff sein, womit Plato wohl meint, sie solle kein blosses Wissen, sondern ein Seiendes sein. Dagegen tritt hier A. auf, indem er geltend macht, dass Beide, der „Ansich-Mensch" (Idee) und der „Mensch" (der Begriff) denselben Inhalt haben und deshalb in dem, wodurch sie Beide Mensch sind, sich nicht unterscheiden. — Plato

hätte indess leicht entgegnen können, dass wenn sie auch im Inhalte sich nicht unterscheiden, sie doch in Bezug auf die Form verschieden sind, indem die Idee diesen Inhalt als einen seienden, der Begriff aber nur als einen gewussten habe, worauf dann A. repliziren konnte, dass die Begriffe nach seiner Lehre die *universalia in re* aber nicht *post rem* sein, wie die Scholastiker es später bezeichneten. Nach A. ist das Begriffliche des einzelnen Dinges zugleich ein Seiendes und in ihm selbst mit enthalten, eine Ansicht, welche auch Hegel und der moderne Realismus wieder aufgenommen haben. (B. I. 18.)

20. B. 1. K. 4. S. 7. Unter „Zusammenstellung" (συστοιχεια) ist die parallele Gegenüberstellung der wichtigsten Gegensätze in zwei Reihen gemeint, von der A. auch in seiner Metaphysik I. 5 spricht. Diese prarallele Doppelreihe enthält nach den Pythagoräern zugleich die sittlichen Grundbegriffe. A. hat auch ein, jetzt verlorenes, Buch über die Lehre der Pythagoräer verfasst. Dieses, oder seine spätere Metaphysik scheint er mit dem „anderwärts" zu meinen.

21. B. 1. K. 4. S. 7. Unter dem „Nützlichen" versteht A. hier die eben beschriebene abgeleitete Art des Guten; denn nützlich ist nach A. etwas, weil es zu dem Guten führt.

22. B 1. K. 4. S. 8. Die Besonderungen des Guten, z. B. die einzelnen Tugenden hätten, meint A., dann als Besonderungen keinen Werth, weil die Idee das alleinige Gute vorstelle und deshalb das hinzutretende Besondere das Gute weder vermehre noch vermindere, noch verändere, mithin das Besondere gar nicht zum Guten gehöre, sondern nur zu dem Nebensächlichen (συμβεβηκος), was blos beziehungsweise gut genannt werde.

23. B. 1. K. 4. S. 8. Dieser Satz will sagen: das Erkennen der Vernunft und das Sehen des Auges geben beide keinen Aufschluss über die Dinge und ihre Eigenschaften; sie haben deshalb eine Aehnlichkeit mit einander und vermöge dieser Aehnlichkeit können sie, trotzdem dass sie nicht unter einen Begriff fallen, doch beide ein Gutes sein.

24. B. 1. K. 4. S. 9. A. hat, wie er selbst in diesem Kapitel andeutet, hier keine ausführliche Widerlegung der Ideenlehre Plato's geben wollen; in vollständigerer Weise geschieht es von ihm in seiner Metaphysik. Da A. die Ethik überhaupt nicht zu den exacten Wissenschaften rechnet, so stellt er hier der Ideenlehre nur mehr praktische Gründe entgegen. Der Kern der hier von ihm vorgebrachten Argumente gegen die Ideenlehre liegt darin, dass das „Gute", welches nach Plato die höchste, alle anderen in sich befassende Idee ist, nur ein Beziehungsbegriff ohne seienden Inhalt ist, welcher zu der Grundform der Causalität und näher zu der besonderen Form des Zweckes gehört. Jedes Mittel, was seinen Zweck erfüllt, ist damit gut; deshalb ist auch der Dolch gut zum tödten und der Nachschlüssel gut für das Oeffnen eines Schlosses. Selbst wenn der Begriff „gut" blos auf das sittlich Gute beschränkt wird, bleibt er nutzlos, weil er keinen Anhalt bietet, um daran zu erkennen, ob die einzelne Handlung gut ist oder nicht. Diese Gedanken liegen den Argumenten des A. zu Grunde, wenn er auch ihre letzte Quelle nicht klar erkannt hat. So sagt A.: 1) dass mit der Idee des Guten sowohl Seiendes, wie blosse Beziehungen befasst werden, was für eine seiende Idee unmöglich sei (weil die Beziehungen kein Seiendes sind); 2) dass das Gute sich von allen Kategorien aussagen lasse (dies ist eben die Folge seiner blos beziehenden Natur); 3) dass das Gute deshalb in den verschiedensten Wissenschaften gelehrt werde (auch dies ist nur möglich, weil es selbst keinen Inhalt hat); 4) dass, selbst wenn man das Nützliche vom Guten an sich trenne, doch noch immer die verschiedensten Dinge darunter fallen, wie Sehen, Lust, Ehre (auch dies ist Folge der inhaltsleeren, blos beziehenden Natur des Guten); 5) dass, selbst wenn das Gute als Idee ein Einzelnes für sich Bestehendes sei, der Mensch diese Idee nicht erreichen, noch für die einzelnen Thätigkeiten des Lebens benutzen könne. (Auch dies ist nur Folge der beziehenden Natur des Guten, welches keinen seienden Inhalt hat.) So erhellt, dass alle Argumente des A. hier in dem einen

Grund zusammenlaufen, dass das Gute eine blosse Beziehungsform (Mittel zum Zweck) im Denken ist, welche, ohne eigenen Inhalt, niemals ein Mittel abgeben kann, das Seiende danach zu bestimmen und zu bemessen. Es ist wie mit Kant's sittlichem Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime; auch dieses ist ein blosser Beziehungsbegriff ohne seienden Inhalt und deshalb hat schon Hegel zeigen können, dass damit für die Erkenntniss des Seienden nicht das Mindeste gewonnen werden kann, weil alles darunter passt.

25. B. 1. K. 5. S. 10. Dies Kapitel ist in seinen Worten leicht verständlich, dagegen liegt der tiefere Sinn nicht so zu Tage, als dass nicht Einiges hierüber zu sagen wäre.

Schon in Kap. 1 ist das Gute als das Ziel des Handelns definirt worden. Die Ziele sind nun für die einzelnen Zweige der menschlichen Thätigkeit verschieden, folglich, sagt A., kann nur dasjenige Ziel als das höchste Gut gelten, was für alles Handeln insgesammt als letztes Ziel gilt, dem also die Ziele der besonderen Thätigkeiten untergeordnet sind Als solches Ziel allen Handelns stellt nun A. hier die Glückseligkeit (εὐδαιμονια) auf. Er begründet dies 1) dadurch, dass thatsächlich alles Handeln und selbst die Uebung der Tugend darauf abziele; 2) dass die Glückseligkeit sich selbst genüge und 3) dass sie nicht eine Summe von Gutem vorstelle, die vermehrt werden könne, sondern ein Abgeschlossenes und Vollendetes sei.

Der Leser wird hier leicht bemerken: 1) dass diese Begründung ganz empirischer Natur ist und den Begriffen des gewöhnlichen Lebens entlehnt ist; 2) dass die Glückseligkeit zuletzt nur ein anderes Wort für das „höchste Gut“ ist, indem auch schon in dem höchsten Gute liegt, dass es sich selbst genügt und als Superlativ nicht vermehrbar ist; und 3) dass man sich deshalb hier in lauter Tautologien herumdreht, ohne über den Inhalt dieser Begriffe etwas zu erfahren, was daher kommt, dass sowohl das Gute wie das höchste Gut nur als Beziehungsbegriffe (Ziele, d. h. gewollte Wirkungen einer Ursache, B. I 43) definirt worden sind und dies hier ebenso von der Glückseligkeit ausgesagt wird. Indem allen Beziehungsbegriffen der seiende Inhalt fehlt, sie vielmehr jedem Seienden beliebig übergezogen werden können (B. I 72) erklärt sich daraus die Leere der bisherigen Ausführungen. Wenn A. in dem vorhergehenden Kapitel die Idee des Guten wesentlich damit bekämpft hat, dass er das Gute als einen blossen Beziehungsbegriff dargelegt hat, so trifft ihn bei seinen Ausführungen in diesem Kapitel derselbe Vorwurf. A. sieht dies auch selbst und sucht diesen Mangel in dem nun folgenden Kapitel zu ergänzen.

26. B. 1. K. 6. S. 11. Den Gegensatz des thätigen Lebens (ἐνεργεια) bildet die blosse Gemüthsbeschaffenheit, welche diesem thätigen Leben zuneigt (die ἕξις), aber die als solche noch sich ruhend verhält. A. legt auf diesen Unterschied grosses Gewicht und kommt sehr oft darauf zurück. So hat nach ihm diese Gemüthsrichtung auch der Schlafende, eben weil sie ein blosses Haben (ἕξις, ἔχειν) aber kein Thun (ἐνεργεια) ist. Dieser Gegensatz ist dem zwischen δυναμις und ἐνεργεια verwandt, welche zu den wichtigsten Begriffen der Aristotelischen Philosophie gehören.

27. B. 1. K. 6. S. 12. Dieses Kapitel gehört zu den wichtigsten des Buches und enthält die Fundamente, auf denen das ganze System sich später aufbaut. A. erkennt, dass er, wie in Erl. 25 gesagt worden, auch den Inhalt seines höchsten Gutes oder der Glückseligkeit anzugeben habe; er bietet demgemäss hier als Definition derselben: „Die der besten Tugend entsprechende Thätigkeit der Seele innerhalb eines vollen Lebens.“ Die Glückseligkeit soll also bestehen: 1) in einer Thätigkeit, nicht in einer blossen Gemüthsrichtung; 2) diese Thätigkeit soll der Tugend entsprechen, oder der Vernunft, wie A. vorher bemerkt hat; 3) sie soll ein volles Leben, d. h. die natürliche Länge des menschlichen Lebens umfassen.

Der Beweis wird darauf gestützt, dass 1) als Werk des Menschen nur das gelten könne, was aus einer ihm eigenthümlichen Quelle hervorgehe; 2) dass als solche Quelle bei dem Menschen nur die Vernunft gelten könne; 3) dass als das gute Werk des Menschen nur das Werk

des guten Menschen (σπουδαίου) gelten könne und 4) dass die vollendete Natur der Glückseligkeit erst durch ihre Dauer während eines vollen oder ganzen Lebens erreicht werde.

Die Definition ist dadurch etwas verwickelt, weil A. auch die Glückseligkeit des beschaulichen Lebens mit befassen will; deshalb setzt er hier schon eine ἐνεργεια der Seele, getrennt von dem πραττειν, während er früher nur das höchste Gut für das praktische Leben innerhalb des Staates suchen wollte.

Der Beweis ist schwach, wie der Leser bemerken wird; dies liegt indess in der Natur des hier zu definirenden Begriffs, der aus sehr verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt wird und namentlich auch die Lust mit umfassen soll, wie das Spätere ergeben wird.

Das Wesentliche in dem hier gegebenen Begriffe der Glückseligkeit wird in die Tugend verlegt; allein damit ist der Leser nur im Kreise herumgeführt; denn die Tugend ist früher als eines der Güter (ἀγαθα) bestimmt worden und die Güter sind als die Ziele des Handelns definirt worden; somit ist also die Glückseligkeit wieder zu einem Streben nach dem höchsten Ziele gemacht, d. h. der Leser ist trotz dieser Definition nicht aus den leeren Beziehungsbegriffen herausgekommen, die doch A. in diesem Kapitel mit einem Inhalt erfüllen wollte.

28. B. 1. K. 6. S. 11. Dies ist eine weitere Ausführung dessen, was A. schon in Kap. 1 über die in der Ethik einzuhaltende Methode gesagt hat. Man sehe Erl. 6.

29. B. 1. K. 7. S. 12. Unter dem „Dass" (ὅτι) meint A. den Inhalt; man könnte es deshalb richtiger mit „Das" im Deutschen wiedergeben. Ihm steht das „Darum (διοτι) gegenüber, welches die Begründung des gegebenen Inhalts oder den Beweis befasst. Die obersten Grundsätze oder die Prinzipien (ἀρχαι) einer Wissenschaft können nach A. nicht bewiesen werden, weil jeder Beweis Prämissen verlangt und damit die Conclusion die Natur eines obersten Grundsatzes verlieren würde. Das Nähere hierüber ist von A. in seinen Analyticis und in der Metaphysik ausgeführt. Dort wird ausdrücklich die

Induktion als das Mittel zu den obersten Grundsätzen zu gelangen, bezeichnet. Da aber die Induktion von dem Einzelnen ausgeht und dieses nur durch Wahrnehmung erfasst werden kann, so nennt A. deshalb auch die Wahrnehmung als ein Mittel zur Erkenntniss der obersten Grundsätze. Schwieriger ist einzusehen, wie die Gewöhnung (ἐθισμος) dazu dienen kann. Diese wird von A. sonst nicht als ein solches Mittel genannt, indem er sie aber hier in der Ethik mit aufführt, ist damit wohl gemeint, dass die höchsten Grundsätze im Sittlichen aus einer gewissen Gewöhnung entnommen werden können, d. h. aus der ursprünglichen Gemüthsrichtung des Menschen auf das ihm eigenthümliche Gute. Man kann dem in gewissem Sinne beistimmen, weil allen Tugenden gewisse natürliche Triebe zu Grunde liegen, welche dann durch ihre gegenseitige Begrenzung die Natur von sittlichen Tugenden erhalten.

30. B. 1. K. 7. S. 13. Dieser Schluss will sagen, dass aus dem obersten Grundsatz einer Wissenschaft ein grosser Theil ihres Inhaltes deduktiv abgeleitet werden kann, nachdem jener durch Induktion aus dem Einzelnen gewonnen worden ist. Diese Ansicht, dass durch Schlussfolgerungen aus Prämissen ein neuer Inhalt erreicht werden könne, ist bei A. noch vorherrschend und eine Folge von der durch die Eleaten und Plato veranlassten Ueberschätzung des Denkens. In Wahrheit kann durch den Syllogismus kein neuer Inhalt über die Prämissen hinaus gewonnen worden. Die Gewissheit und Beweiskraft desselben beruht auf der Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem Inhalte beider Prämissen, also auf dem Satze von der Unmöglichkeit des Widerspruchs; nur in der Form unterscheidet sich die Conclusion von den Prämissen. (B. I 82. Ph. d. W. 379. 382.)

31. B. 1. K. 8. S. 13. A. hat den richtigen Instinkt, dass er bei seinen Untersuchungen innerhalb des sittlichen Gebiets auch auf die herrschenden Meinungen, nicht blos der Philosophen, sondern auch des Volkes Rücksicht zu nehmen und darauf Werth zu legen habe, wie dies hier und anderwärts demgemäss geschieht; denn in Wahrheit hat das Sittliche seine wichtigste Quelle in

dem, was das Volk (als Autorität oder erhabene Macht aufgefasst) für sittlich erklärt. (B. XI 54.) — Das ganze Kapitel enthält nur eine Vergleichung der herrschenden Meinungen mit dem, was A. vorher aufgestellt hat; indem A. die Uebereinstimmung von beiden nachweist, soll damit eine neue Bestätigung für seine Ansicht gewonnen sein. Uebrigens ist hier τα ὑπαρχοντα nicht mit den meisten Uebersetzern auf das Seiende zu beziehen, sondern auf die herrschenden Meinungen, in welchem Sinn das ὑπαρχειν oft von A. gebraucht wird, wie der Index von Bonitz ergiebt.

32. B. 1. K. 9. S. 13. Im vorgehendem Kapitel hat A. das besprochen, was die Volksmeinung über die Glückseligkeit enthält; in diesem Kapitel bespricht er die von den Philosophen aufgestellten Ansichten; deshalb spricht er hier von dem, was man in der Glückseligkeit „gesucht“ habe (τα ἐπιζητουμενα).

33. B. 1. K. 9. S. 15. In diesem Kapitel geht A. auf die Aussprüche der Philosophen über die Glückseligkeit ein und sucht darzuthun, dass die von ihm gegebene Definition alles das, was von jenen verlangt worden, enthalte. In dieser Ausführung erfolgt jedoch eine bedeutende Erweiterung seiner in Kap. 6 gegebenen Definition, indem er hier zur Glückseligkeit neben der tugendhaften Thätigkeit noch die Lust und die äusseren Glücksgüter erfordert.

Ueber die tugendhafte Thätigkeit ist bereits in Erl. 27 das Nöthige gesagt worden. Aehnliche Tautologien wie dort finden wir nun auch hier in Bezug auf die Lust und die äusseren Güter. Die Lust findet A. deshalb in der Glückseligkeit, weil aus der Liebe zur Tugend von selbst die Lust bei deren Ausübung folge. Nun ist die Liebe hier nichts anderes, als das Gefühl der Lust, welches sich mit der Verwirklichung der geliebten Thätigkeit verbindet und deshalb auch das Verlangen nach der Verwirklichung derselben erweckt. Es ist also in dem Lieben (φιλειν, in dem φιλαρετω) schon die Lust gesetzt, welche A. dann aus dem Handeln folgert; der Schluss ist also rein tautologisch, oder das Urtheil ist nur ein analytisches und es hätte deshalb vorerst bewiesen werden müssen, dass eine Liebe zur Tugend bei dem tugendhaft Handelnden bestehe. Dieser Beweis fehlt, wenn man von den Redensarten absieht, die A. hier zur Unterstützung beibringt. Bisher hat A. nur bewiesen, dass das Gute das sei, was man als Ziel begehre, aber das Motiv dieses Begehrens und die mit seiner Erfüllung sich sonst verbindenden Wirkungen hat er nirgends erörtert. Es mag thatsächlich richtig sein, dass sich mit der Erreichung des Begehrten eine Lust verbindet und dass man deshalb auch von Liebe zu demselben sprechen kann; aber in einer philosophischen Begründung des Sittlichen hätte dies entweder deduktiv oder induktiv viel umfassender dargelegt werden müssen. Dazu kommt, dass in vielen Fällen das tugendhafte Handeln die grössten Opfer und die schwersten Schmerzen auferlegt; es hätte also dargethan werden sollen, wie trotzdem eine Lust sich hier aus dem tugendhaften Handeln entwickeln könne und wenn A. dies tiefer untersucht hätte, würde er gefunden haben, dass diese Liebe zur Tugend und diese Lust aus der Tugend in Wahrheit keine Lustgefühle sind, sondern nur jene Seelenruhe (ἀταραξια) und jenes Bewusstsein des Einssein mit den erhabenen Autoritäten, welche Gefühle jedes sittliche Handeln begleiten. Statt der Liebe besteht also vielmehr ein Achtungsgefühl vor dem sittlichen Gebote (oder Gebieter), welches zur Erfüllung desselben treibt und als solches selbst die entgegenstehenden Motive der Lust und des Schmerzes zu überwinden vermag. Statt dieser wichtigen Sonderung der sittlichen Motive von denen der Lust, bleibt alles hier in einem trüben Gemisch, wobei A. sich nur auf den Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens stützt, der allerdings hier diese so verschiedenen Gefühle in dem einen Wort Liebe zusammenmischt, wie dies später auch von den Begründern der christlichen Religion geschehen ist. Erst Kant hat hier aufgeräumt und den Gegensatz zwischen Achtung und Lust scharf dargelegt.

Was nun die äusseren Glücksgüter (τα ἐκτος ἀγαθα) anlangt, so stützt sich auch hier A. im letzten Grunde auf die herrschende Volksmeinung (weil man den Hässlichen, den Kinderlosen nicht für glücklich hält); daneben tritt als zweiter Grund auf, dass diese äusseren Güter die nothwendigen Werkzeuge (ὀργανα) für die Aus-

übung der Tugend seien. Allein dann würde ja der Arme gar nicht tugendhaft handeln können! Auch liegt ja das Wesen der Tugend nicht in der äusseren Grösse und Ansdehnung des tugendhaften Handelns, sondern in der guten Absicht, wie A. später selbst anerkennt; selbst für den Aermsten bleiben noch Wege genug für ein tugendhaftes Handeln.

Alle diese Schwierigkeiten sind nur eine Folge, dass A. in seiner Ethik von dem Begriffe des „höchsten Guts“ ausgeht. Bei der Zweideutigkeit des Wortes ἀγαθον (Erl. 3) konnte man die Lust von der Glückseligkeit nicht ausschliessen und doch konnte die Tugend nur durch eine sehr gesuchte Auslegung mit der Lust in Verbindung gebracht werden. Es war daher nur eine natürliche Folge dieser erzwungenen Verbindung, dass die spätere Philosophie diese Verbindung wieder lösste und die Stoiker als höchstes Gut nur die reine Tugend und die Epikuräer nur die reine Lust gelten liessen, eine Lösung, die schon zu A. Zeit von Einzelnen nach der Andeutung am Schluss des Kap. 9 versucht worden ist. Offenbar war dies ein Fortschritt; aber freilich nur ein halber, weil jede dieser beiden Schulen das Motiv der anderen verleugnete, während die Wahrheit doch die ist, dass sittliches Handeln und Genuss der Lust aller Art sich trotz ihres Gegensatzes wohl mit einander vertragen, wenn jenes nicht alles Handeln des Menschen umfasst, sondern grosse Gebiete darin freilässt, wo die Lust sich geltend machen, das ausschliessliche Motiv abgeben und nur die von der beiwohnenden Klugheit im Interesse der höchsten Lust gezogenen Schranken zu beachten hat.

34. B. 1. K. 10. S. 15. Nachdem A. in den vorgehenden Kapiteln den Begriff der Glückseligkeit hinreichend dargelegt und bewiesen zu haben glaubt, wendet er sich nun in diesem und den folgenden Kapiteln zu einigen Streitfragen, welche wahrscheinlich zunächst von den Sophisten erhoben worden waren und womit von diesen die Wahrheit und Gültigkeit der von Sokrates, Plato und Anderen aufgestellten sittlichen Begriff in Zweifel gezogen wurden. Diese Einwürfe sind von den Sophisten nicht gegen die Sittlichkeit an sich gerichtet worden, sondern nur gegen die von den dogmatischen Philosophen darüber aufgestellten Begriffe; es ist deshalb auch unrichtig, die Sophisten als Verderber des griechischen Lebens darzustellen, sie haben nur die Schwäche der darüber aufgestellten Lehren bekämpft. Diese Begriffe bildeten zu Plato's und A.'s Zeit den Hauptbestandtheil der philosophischen Diskussionen; daraus erklärt es sich, dass A. hier und später an mehreren Orten einen grossen Theil seiner Untersuchung ihnen widmet.

Sokrates und Plato hatten die Tugend als lehrbar behauptet; A. trat dem nicht bei, weil das blosse Wissen das Handeln nicht bestimme; deshalb verlangt er zur Gewinnung der Tugend eine gewisse natürliche Anlage und eine Gewöhnung. Hierauf bezieht sich die hier behandelte Frage. Da hier die Frage indess zunächst auf die Glückseligkeit geht, so wird jene nur nebenbei berührt. A. ist in Folge dessen genöthigt, die Glückseligkeit nicht, wie später die Stoiker es thaten, ganz in die Macht des Menschen zu stellen; vielmehr zeigt er an dem Beispiel des Priamos, dass man nicht voller Herr seines Glückes sei; aber indem nach A. die Glückseligkeit doch wesentlich in der Uebung der Tugend besteht und mit dieser sich auch eine Lust verbindet, zeigt er, dass zu dem grössten Theile die Glückseligkeit von dem Menschen selbst abhängt und von Allen, die nicht von der Natur verwahrlost sind, durch die Tugend erlangt werden könne. Freilich fehlt diesen Ausführungen die tiefere philosophische Begründung.

35. B. 1. K. 11. S. 19. Trotz der schönen Schilderung, welche A. hier von dem tugendhaften Manne giebt, wird der Leser doch leicht bemerken, dass das Bedenken, welches im Eingang des Kapitels aufgestellt worden, damit nicht im mindesten gelöst ist. Nachdem A. einmal in die Definition der Glückseligkeit neben der Tugend auch noch die äusseren Güter und die Dauer durch das ganze Leben aufgenommen hatte und er dies hier wiederholt bestätigt, folgt nothwendig, dass man Niemand vor seinem Tode glückselig nennen kann; dass dies vielmehr erst nach seinem Tode möglich ist, weil der Mensch über die äusseren Güter keine unerschütterliche Macht hat und sie noch vor seinem Tode verlieren kann. Weil indess dem A. dies verkehrt erscheint, so steht er nicht an,

seine Definition der Glückseligkeit zu verlassen und das Glückselige blos auf die Tugend zu stützen, da diese die Hauptsache in der Glückseligkeit sei und die Tugend dem Menschen nicht genommen werden könne. Aber gleich darauf giebt A. wieder zu, dass selbst der Tugendhafte bei grossen Unglücksfällen nicht glückselig sein werde. Dieser Konfusion wird die Krone durch den Schluss aufgesetzt, wo er sagt, dass man die Lebenden glückselig nennen muss, welche neben der Tugend auch die äusseren Güter haben und „haben werden". Soll dieser Satz keinen Widerspruch enthalten, so sagt er nur so viel, dass man einen solchen nur bedingt glückselig nennen könne, nämlich mit der Bedingung, dass es so bis zu seinem Tode bleiben werde. Dies wäre aber keine Lösung des im Anfang erwähnten Zweifels, sondern nur eine Wiederholung desselben in anderer Form. Offenbar kann, wenn zur Glückseligkeit ein volles Leben gehört, die Glückseligkeit also eine Zeitgrösse ist, dieselbe vor Ablauf dieser Zeit nicht als vorhanden angenommen werden; ebenso wie ein Musikstück nicht schön genannt oder für gut gespielt erklärt werden kann, ehe es nicht vollendet worden. Anstatt sich hier mit unzureichenden Distinktionen zu helfen, hätte das Bedenken vielmehr den A. darauf führen sollen, die Glückseligkeit, als die Verbindung von Tugend und Glück, nicht an die Spitze seiner Ethik zu stellen, sondern zunächst die Tugend und dann das Glück oder die Lust jedes für sich zu untersuchen; die Tugend oder das Sittliche ist in seinem Wesen und seinen Bedingungen so ganz von dem Glück, als dem Natürlichen verschieden, dass die Verschmelzung beider zu einem Begriff nothwendig sowohl der Erkenntniss des Sittlichen wie der des Natürlichen hinderlich werden und in solche Verwickelungen führen muss, wie sie in diesem Kapitel vorliegen.

36. B. 1. K. 11. S. 20. Die Lösung des zweiten hier behandelten Bedenkens hängt lediglich davon ab, ob man beim Menschen noch ein Leben nach dem Tode und eine Einwirkung der Ereignisse hier auf den jenseits Befindlichen annimmt oder nicht. A. drückt sich über diese Frage hier sehr vorsichtig und nur bedingt aus. In seiner früheren Zeit, namentlich während seines ersten Aufenthalts in Athen hatte er hierin sich ganz der Lehre des Plato angeschlossen, welcher ein Fortleben nach dem Tode annahm. A. selbst hatte damals zu Ehren seines verstorbenen Freundes Eudemos eine Schrift verfasst, worin er diese platonischen Gedanken weiter entwickelte. Später gab aber A. diese Ansicht auf und nahm an, dass nur die thätige oder denkende Vernunft, der νοῦς unsterblich sei, dagegen alles andere, insbesondere auch die niederen empfindenden und wollenden Theile der Seele mit dem Tode erlöschen. Jene Fortdauer des νοῦς kann aber nicht als eine persönliche Fortdauer gelten, wenn die Erinnerung, das Wollen, die Gefühle u. s. w. erloschen sind. Es bleibt nun auffallend, dass A. von dieser Ansicht hier keinen Gebrauch macht, sondern sich nur so bedingt ausspricht, wie es hier geschieht, wonach eine persönliche Fortdauer nach dem Tode als zulässig behandelt und nur die Einwirkungen auf den Zustand dieser so fortlebenden Wesen als gelinder, wie im gegenwärtigen Leben dargestellt werden. Offenbar war zu der Zeit, wo A. diese Schrift verfasste, seine spätere Ansicht bei ihm schon ausgebildet und man kann daher nur annehmen, dass er hier deshalb nicht näher darauf eingegangen ist, weil er diese Frage überhaupt nicht zur Ethik rechnete und die Erörterung derselben ihn zu weit von seiner Aufgabe hier entfernt haben würde.

36b. B. 1. K. 12. S. 20. Eudoxos aus Knidos war ein Schüler des Plato und hat auch über Mathematik und Astronomie mehrere Schriften verfasst, von denen aber nichts auf Uns gekommen ist.

37. B. 1. K. 13. S. 21. Dies Kapitel, welches blos den Unterschied zwischen dem Lobenswerthen und dem Preiswürdigen behandelt, mag wohl darin seinen Ursprung haben, dass diese Frage von den Sophisten behandelt und zu den dialektischen Uebungen viel benutzt sein mag. Die deutsche Sprache hat in ihren dem Griechischen entsprechenden Worten nicht diesen scharfen Gegensatz; preisen (μακαρίζειν) ist von loben (ἐπαινεῖν) bei uns nur im Grade unterschieden; preisen ist ein gesteigertes Loben; deshalb verbindet man auch beide; man lobt und preisst den Sieger u. s. w. Indess kann man allerdings hier einen Unterschied machen zwischen Dingen

oder Menschen, die nur wegen einer Eigenschaft oder Beziehung auf Anderes gut sind und solchen, die, als das Beste und Vollendete, nicht durch eine einzelne Eigenschaft oder durch eine Beziehung auf Anderes gut sind. Jenen gebührt nach A. Lob, diesen Preis.

38. B. 1. K. 13. S. 21. Das griechische Wort ἀρετη bedeutet, wie das lateinische *virtus* zunächst jede Vorzüglichkeit, so dass A. deshalb auch von der Tugend lebloser Dinge und auch hier von Tugenden des Körpers sprechen kann, wozu dessen Stärke, Gewandheit u. s. w. gehören würde. Erst in zweiter Bedeutung dient es zur Bezeichnung der sittlichen Tugenden, ähnlich wie das ἀγαθος. Im Deutschen hat das Wort nur die letztere Bedeutung, indess hat es in Ermangelnng eines besseren beibehalten werden müssen. Wenn dann später A. die Tugenden in die des Wissens und des Charakters eintheilt, so liegt dem ersteren wieder die ursprüngliche Bedeutung von ἀρετη zu Grunde.

39. B. 1. K. 13. S. 23. Das Wortspiel im Griechischen λογον ἐχειν bezeichnet einmal Rücksicht auf etwas (den Vater) nehmen und dann in ein Verhältniss zu Etwas stehen, wie bei der geometrischen Proportion. Um das Wortspiel zu erhalten, musste das deutsche Wort „folgen" gewählt werden, das bekanntlich sowohl das gehorchen, wie die logische Schlussfolgerung, deren die Mathematik sich bedient, bezeichnet.

40. B. 1. K. 13. S. 23. In diesem Kapitel geht A. zur Untersuchung der Tugend über. Sie bildet den Gegenstand aller folgenden Bücher, mit Ausnahme eines Theiles des siebenten und zehnten, wo von der Lust gehandelt wird. Indem A. sein Werk mit der Glückseligkeit beginnt und diese nach ihm aus zwei Theilen: 1) der tugendhaften Thätigkeit der Seele und 2) der sie begleitenden Lust besteht, jene aber der wichtigere Theil ist, erscheint diese Ordnung ganz entsprechend und wenn die Lust an zwei verschiedenen Stellen behandelt wird, so mag dies wohl durch äussere Umstände veranlasst sein; entweder hat A. das Werk nicht ganz abgeschlossen oder

es sind später Einschiebungen aus anderen Schriften des A. erfolgt.

Es ist schon in Erl. 27 bemerkt worden, dass die von A. in Kap. 6 gegebene Definition der Tugend sich im Kreise dreht; es heisst dort: Die Tugend ist das Ziel und das Ziel ist die Tugend.

Hier sollte man deshalb vor allem eine sorgsamere Definition von der Tugend erwarten; diese erfolgt indess nicht, sondern A. wiederholt zunächst, dass er nur von den Tugenden der Seele handeln wolle und geht dann zu einer Untersuchung ihrer Theile über, wo er zwischen einem unvernünftigen und einem vernünftigen Theile unterscheidet. Beide zerfallen wieder in zwei Arten; der unvernünftige Theil in die organischen Kräfte und in die Begierden; der vernünftige in die Begierden und den herrschenden Theil, so dass die Begierden wegen ihrer Doppelnatur sowohl zu dem unvernünftigen, wie zu dem vernünftigen Theile der Seele gehören. Wenn der Leser sich hierüber weiter unterrichten will, wird er das Nöthige in des A. drei Büchern über die Seele finden, welche den 43. Band der phil. Bibl. bilden. Die Tugenden der Seele theilt dann A. in die des Verstandes (διανοητικαι) und in die des Charakters (ἠθικαι). Schon in Erl. 38 ist bemerkt worden, dass erstere ebenso wenig zum sittlichen Gebiet gehören, wie die Tugenden oder Vorzüglichkeiten des Körpers. Wenn A. sie dennoch in seiner Ethik behandelt, so liegt dies zunächst in der schwankenden und unzureichenden Feststellung des Hauptbegriffs, nämlich des Sittlichen; doch wird sich aus Buch VI, wo A. die Verstandes- oder Wissenstugenden behandelt, ergeben, dass er demselben auch eine Beziehung zum Sittlichen zu geben vermag.

41. B. 2. K. 1. S. 24. Das zweite Buch handelt von der Charakter- oder sittlichen Tugend überhaupt, indem es die wesentlichen Bestimmungen in und an ihr bespricht, auch die bisher vermisste Definition der Tugend nachbringt. Buch III und IV und V handeln dann von den einzelnen Charaktertugenden, nachdem zuvor im Anfange des dritten Buchs noch einige allgemeine Bestimmungen über Freiheit, Zurechnungsfähigkeit, Absicht und Versehen erörtert worden sind.

42. B. 2. K. 1. S. 24. Damit sollen dieselben Tugenden bezeichnet sein, die im vorigen Kapitel mit: Verstandes- und Charaktertugenden übersetzt worden sind. A. gebraucht immer dieselben Worte: διανοητικη und ήθικη. Das griechische Wort ήθος bezeichnet zunächst die Gewöhnung und dann das aus dieser Gewöhnung Entstehende, nämlich die Sitte und den Charakter.

43. B. 2. K. 1. S. 25. D. h. durch dasselbe Verhalten *in abstracto*, wenn man das gute oder schlechte, als nähere Bestimmung dieses Verhaltens wegdenkt.

44. B. 2. K. 1. S. 25. In diesem Kapitel treten zwei wichtige Begriffe auf, die A. im weiteren Verlaufe sehr oft benutzt; es sind die „dauernde Neigung“ oder „Gemüthsrichtung“ (ἕξις) und „das Handeln selbst“, oder „die Thätigkeit“ (πραξις und ἐνεργεια). Das Wort ἕξις, von ἐχειν kommend bezeichnet zunächst ein Haben, ein ruhiges und unthätiges blosses Besitzen, in welchem Sinn A. es zu den obersten Begriffen oder Kategorien zählt. Im Ethischen hat aber dieses ruhige Verhalten doch eine Neigung oder eine Richtung zu einer gewissen Thätigkeit; es ist insofern nicht ein blosses Vermögen (δυναμις) sondern treibt schon selbst mit zu seiner Verwirklichung. Es ist nicht ohne Gefühl und nicht ohne Willensregung, aber beides noch in so schwachem Grade, dass aus ihm allein noch kein Handeln hervorgeht. Wenn deshalb Garve das Wort mit „Fertigkeit“ und Rieckher mit „dauernder Beschaffenheit“ übersetzt, so dürfte beides den Sinn des Wortes nur mangelhaft ausdrücken; die Fertigkeit gehört zu der technischen Thätigkeit; zur Tugend gehört wohl Uebung, aber keine Fertigkeit, weil das tugendhafte Handeln als Handeln nichts Künstliches und Verwickeltes ist, sondern nur an den Begierden einen Gegner hat, der durch wiederholtes Ueberwinden (Uebung) niedergehalten werden kann. Die „Beschaffenheit“ bezeichnet nicht die in der ἕξις schon vorhandene Neigung oder Richtung zu einer bestimmten Thätigkeit; sie bezeichnet einen blossen Zustand, eine blosse Eigenschaft, die auch ausser aller Beziehung zum Handeln stehen kann. Im Lateinischen hat man das ganz passende Wort *habitus*, im Deutschen fehlt ein solches; es ist hier mit: „dauernde oder feste Gemüthsrichtung oder Neigung“ übersetzt worden.

Diese ἕξις ist auch keine natürliche Anlage, was die „Baschaffenheit“ wohl sein könnte, sondern die ἕξις wird erst, wie A. sinnreich hervorhebt, durch das entsprechende Handeln erworben; die menschliche Natur an sich ist blos nicht gegen diese ἕξις, aber doch der Art, dass der Mensch sie sich durch thätige Uebung erwerben kann. Man könnte hierin einen Widerspruch finden, indem die ἕξις Bedingung der Tugend sein soll und doch die ἕξις erst durch tugendhaftes Handeln erlangt werden kann. Dieses Bedenken wird A. in Kap. 3 dieses Buchs besprechen.

Wenn nun A. in diesem Kapitel fortwährend betont, dass man nur durch Gewöhnung die Tugend erwerben könne, so hängt dies damit zusammen, dass Sokrates und Plato behauptet hatten, die Tugend könne durch blosse Belehrung, also durch die Erwerbung eines blossen Wissens erlangt werden. Dieser damals sehr verbreiteten Ansicht konnte A. nicht beistimmen und deshalb legt er auf diese Gewöhnung so grosses Gewicht.

Es frägt sich nun, auf welche Gründe stützt A. seine Behauptung? Der Inhalt des Kapitels ergiebt, dass er sie nur auf die Erfahrung stützt. Weil nach A. Ansicht man durch Ausübung der Tugend tugendhaft wird, so folgt, dass sie durch Gewöhnung erworben wird. A. macht hier den sehr bedenklichen Vergleich mit technischen Fertigkeiten (Bauen, Citherspielen), während es mit der Tugend sich doch wohl anders verhalten dürfte. Der Beweis, den A. beibringt, ist also rein aus der Erfahrung entlehnt und auch da ist seine Induktion sehr obenhin gemacht.

Indess lassen sich erheblichere Bedenken dagegen aufstellen. Es frägt sich, wie kann hier die Gewohnheit dieses Resultat zu Stande bringen? Alles Handeln des Menschen geht ja aus Beweggründen hervor und es frägt sich also, welches ist der Beweggrund beim tugendhaften Handeln? Bei dem Handeln aus den Motiven der Lust bedarf es keiner Gewöhnung; das Kind sucht die Mutterbrust, weil das Trinken ihm gut schmeckt, nicht weil es daran gewöhnt ist; dasselbe thut der Knabe mit dem Naschen, mit dem Spielen; der Mann, wenn er seinen Lüsten folgt oder durch Androhung einer Strafe zu etwas

genöthigt wird. Hier ist also keine Gewöhnung nöthig; weshalb soll sie nur bei dem tugendhaften Handeln nöthig sein? Welches ist das Motiv bei diesem? A. hat früher bereits dargelegt, dass auch das tugendhafte Handeln eine Lust zur Folge habe und wenn dies richtig wäre, weshalb sollte dann bei demselben Motiv hier eine Gewöhnung und dort (bei der Schwelgerei und der Tollkühnheit u. s. w.) keine nöthig sein? Sollte dies nicht dahin führen, dass das Motiv bei dem tugendhaften Handeln ein ganz anderes als die Lust ist? Und dies ist wirklich der Fall, wie Jeden seine Selbstbeherrschung lehrt und wie zuerst Kant in klarer Weise dargelegt hat. Es ist das Motiv der Achtung vor dem Pflichtgebot, mag nun dieses Achtungsgefühl darauf beruhen, dass das Gebot aus der Vernunft kommt, wie die Stoiker und Kant behaupten oder weil es von einem erhabenen Gebietenden (Gott, Fürst, Volk) ausgeht, wie dies z. B. in der Religion gelehrt wird. Ist nun diese Achtung vor dem Gebot das Motiv, so erhellt, dass auch dann kein Grund vorliegt, noch eine Gewöhnung neben demselben zum tugendhaften Handeln zu fordern; das Motiv der Achtung wirkt genau, wie das Motiv der Lust; es treibt unmittelbar zur Handlung. Der Soldat ist auch schon in der ersten Schlacht tapfer, weil er das dahin gehende Gebot seines Volkes und Fürsten achtet.

Näher betrachtet verlangt auch A. zu der einzelnen tugendhaften Handlung keine Gewöhnung, sondern nur zur Tugend, als einer dauernden Sinnes- und Handlungsweise; denn er fordert die dauernde Gemüthsrichtung nicht zur einzelnen Handlung und damit hebt sich der oben erwähnte scheinbare Widerspruch, dass nur wiederholtes tugendhaftes Handeln zur Tugend führt. Aber auch bei dieser Unterscheidung hätte näher dargelegt werden müssen, wie dies geschieht. Offenbar hängt dies mit dem Gegensatz der beiden Motive zusammen, aus denen alles menschliche Handeln hervorgeht. Beide Motive stehen einander beinahe stets entgegen und collidiren fortwährend; der Knabe nascht, wenn das Motiv der Lust in dem einzelnen Falle stärker treibt, als das Motiv der Achtung vor dem Verbot und er nascht nicht, wenn es sich umgekehrt verhält. Nun lehrt die Beobachtung, wie, je öfter das eine Motiv in solchen Collisions-

fällen das andere überwunden hat, um so schwächer für die gleichen späteren Fälle das überwundene wird; je öfter man lügt, desto mehr verschwinden die Gewissensskrupel dagegen (die Achtung vor dem Verbot) und je öfter man die Neigung zum Lügen besiegt, desto leichter wird das Sagen der Wahrheit; eine Beobachtung, die ebenso bei allen anderen Richtungen des Handelns sich bestätigt. Wenn also A. hier von einer Gewöhnung spricht, so ist dies nicht richtig; eine solche ist wohl bei technischen Thätigkeiten nöthig, weil da entweder ein verwickeltes und mannichfaches Wissen, wie bei dem Baumeister, oder eine schwierige Ausführung, wie bei dem Klavierspiel, nöthig ist. Die zu solchen Thätigkeiten nöthige schnelle Handhabung des Wissens (Gedächtniss; richtiges Subsumiren) oder der betreffenden Muskeln und Glieder (Klavierspiel, Seiltänzer) kann nur durch vieles Wiederholen des geistigen oder körperlichen Thuns erlangt werden, indem hier die Gesetze des Gedächtnisses und der physiologischen Reflexwirkungen in der Maschinerie der Muskelbewegung mitbestimmend eintreten; aber bei dem tugendhaften Handeln ist sowohl die geistige wie die körperliche Operation sehr einfach. Um die Wahrheit zu sagen, um wohlzuthun, um mässig zu sein, braucht man keine besondere Wissenschaft und keine Fertigkeit eines Virtuosen. Wohl aber bedarf es, wenn das tugendhafte Handeln ein beharrliches werden soll, eines dauerndes Uebergewichts des Motivs der Achtung über das Motiv der collidirenden Lüste und dieses Uebergewicht wird allerdings durch wiederholte Ueberwindung der letzteren verstärkt. Man nennt aber dies schon im gewöhnlichen Leben nicht Gewöhnung, nicht Uebung, sondern Erziehung und Bildung. Wenn in dem Begriffe der Tugend, wie A. richtig erkennt, mehr liegt, als in der blossen einzelnen tugendhaften Handlung, wenn jener Begriff eine dauernde Gemüthsrichtung (ἕξις) zum tugendhaften Handeln verlangt, so ist dies keine Gewöhnung, unter welcher man ein durch vieles Wiederholen gedankenloses und gleichsam mechanisch gewordenes Geschehen versteht, sondern das bewusste und klare dauernde Uebergewicht der Motive der Achtung über die Motive der Lust in der Richtung der betreffenden Tugend.

Zu diesem Uebergewicht wirken überdem auch noch

andere Umstände mit, als die blosse wiederholte Ueberwindung der collidirenden Lust; vor allem die Steigerung des Achtungsgefühls vor dem Gebieter durch Steigerung des Eindrucks seiner Erhabenheit und weiter die allmälige Umwandlung dieser Achtung vor der erhabenen Autorität, in eine Achtung vor dem Gebot an sich. (B. XI. 50) Wie wichtig dies ist, erhellt aus den Fällen, wo Jemand in Länder mit anderen sittlichen Regeln und Ansichten versetzt wird. Hier wird er trotz aller seiner bisherigen Gewöhnung an tugendhaftes Handeln sehr bald zu der Sittlichkeit des neuen Landes übergehen, weil das Gefühl der Achtung vor den Geboten des alten Landes in Folge des fehlenden Verkehrs mit seinen Landsleuten allmälig in ihm erlischt. Also ist es nicht die Gewöhnung, sondern die Stärke des Achtungsgefühls vor dem sittlichen Gebote, welche die Tugend erhält und das Dauernde hierbei wird nicht durch Gewöhnung, sondern durch die stetige Einwirkung der Autoritäten und durch die wiederholte Ueberwindung der entgegenstehenden Motive der Lust gewonnen; nur wenn man letzteres Gewöhnung nennen will, kann man dem A. beistimmen, welcher wohl dies damit gemeint haben mag.

45. B. 2. K. 2. S. 26. Ueber diese Art, den Endzweck der Ethik als philosophische Disziplin aufzufassen, ist bereits das Nöthige in Erl. 8 bemerkt worden.

46. B. 2. K. 2. S. 26. Dies geschieht in Buch VI.

47. B. 2. K. 2. S. 26. Dieser Punkt ist schon mehrmals von A. behandelt, man sehe Erl. 6.

47b. B. 2. K. 2. S. 27. Die kleinen Leute auf dem Lande (ἀγροικοι), welche sich durch Bestellung ihres kleinen Landguts mühsam den Unterhalt erwerben mussten, werden wohl, ebenso wie jetzt, schon zu A. Zeit höchst sparsam gewesen und sich jeden über das Nothwendige gehenden Genuss versagt haben; deshalb konnte sie A. als Beispiel zu seinem Gegensatz benutzen.

48. B. 2. K. 2. S. 29. Abgesehen von Wiederholungen des früher schon Gesagten, aus welchen die erste

Hälfte dieses Kapitels besteht, beschäftigt sich die zweite Hälfte mit dem Satze, dass das sittliche Handeln es mit der Lust und dem Schmerz zu thun habe. Indem A. aber wiederholt hier sagt, die Tugend bestehe in einem Verhalten zur Lust und dem Schmerz, „wie es sich gehört" (ὡς δει) oder „wie es recht ist" (το εὐ ἡ κακως χαιρειν), so erhellt, dass jener Satz eine leere Tautologie ist, gleich als wenn man sagte: Die Tugend besteht in dem tugendhaften Verhalten zur Lust und zum Schmerz. Man könnte jeden anderen Gegenstand zu solcher Beziehung benutzen; z. B. die Tugend besteht im tugendhaften Verhalten während der Schlacht, oder beim Essen und Trinken, beim Geldausgeben u. s. w. Wenn dessenungeachtet A. hier gerade die Lust und den Schmerz als das Objekt des tugenhaften Verhaltens hervorhebt, so hat dies allerdings seine Berechtigung, nur hat A. die wahre Bedeutung dieses Objekts nicht hervorgehoben. Es wäre nämlich ganz falsch, wenn man die Lust und den Schmerz als Motive des tugendhaften Handelns hinstellen wollte; indem vielmehr das sittliche Handeln aus der Achtung vor dem sittlichen Gebote hervorgeht, ist die Lust und der Schmerz vielmehr das Motiv, was dem sittlichen Handeln hemmend entgegentritt und das sittliche Handeln hat es mit ihm nur als seinem Gegner zu thun. In diesem Sinne handelt es sich also bei der Tugend um Lust und Schmerz; diese Gefühle dürfen nicht als Motive des tugendhaften Handelns auftreten, sondern die Tugend hat es nur deshalb mit ihnen zu thun, weil sie überall als ihre Gegner auftreten und die Tugend deshalb eine schwere Aufgabe ist. Wer also „in Bezug auf „Lust und Schmerz sich recht oder gehörig verhält", d. h. wer sich durch die Begierden von dem Wege der Tugend nicht abbringen lässt, wer sein sittliches Gefühl (Achtung) durch die Lockungen der Lust nicht unterdrücken lässt, der ist der Tugendhafte.

Indess ist es allerdings zweifelhaft, ob A. diese Ansicht in solcher Strenge getheilt hat und hier hat aussprechen wollen. Vielmehr ist bei ihm auch jedes tugendhafte Handeln mit Lust verbunden und der Mensch liebt wie er B. I, Kap. 9 gesagt hat, die Tugend als Lust gewährend. Man muss deshalb wohl annehmen, dass A. für das tugendhafte Handeln kein besonderes Motiv der

Achtung vor dem Gebot anerkannt hat, sondern auch hier ist es die Lust, die nach A. ihn bestimmt; nur soll es die Lust sein, die aus einem Handeln „wie es sich gehört", oder „wie es recht ist" hervorgeht. — Hier sieht man deutlich, dass A. eine besondere Art der Lust im Sinn hat, die er aber nur durch Tautologien bezeichnen kann, indem er wieder „das tugendhafte" Handeln zur Kennzeichnung dieser Lust herbeinehmen muss. Es ist dies der grosse Mangel in der Ethik des A., dass er das von der Lust ganz verschiedene sittliche Motiv der Achtung nicht von der Lust im Allgemeinen zu sondern vermag und damit zu solchen Tautologien, wie in diesem Kapitel, genöthigt ist. Allerdings gewährt das tugendhafte Handeln auch eine Befriedigung, aber es ist falsch, dieses Gefühl für eine Art von Lust zu nehmen, es ist vielmehr jene Seelenruhe (ἀταραξία), welche später und zwar bereits von den Stoikern und Epikuräern der Lust gegenübergestellt wurde und welche den Epikur zu der Unterscheidung der „Lust in Ruhe" von der „Lust in der Bewegung" veranlasste. Wenn A. zu dieser strengen Sonderung der Motive der Achtung von denen der Lust nicht gelangt ist, so hat allerdings die Sittlichkeit der Griechen dazu mitgewirkt. Das Leben wurde da überhaupt mehr von der heiteren Seite aufgefasst, wie ja auch ihre Gotteslehre zeigt; die eigenthümlichen Fundamente für das sittliche und rechte Handeln waren allerdings dieselben, wie zu allen Zeiten bei allen Völkern, allein die Heiterkeit des Lebens liess diesen Gegensatz von Achtung und Lust nicht hervortreten; deshalb nahm man auch die Seelenruhe, die Selbstachtung als eine Art Lust und obwohl man fühlte, dass sie eine ganz andere Grundlage hatte, so hatte man doch kein Bedenken, dieses Gefühl als eine Lust zu nehmen und als solche zur Glückseligkeit zu rechnen. Erst der Ernst der späteren Jahrhunderte, der Druck der Römerherrschaft, der Untergang des schönen griechischen Lebens liess den Unterschied beider Gefühle deutlicher in das Bewusstsein treten und auch innerhalb der Philosophie zur Ausbildung gelangen.

49. B. 2. K. 3. S. 30. In diesem Kapitel behandelt A. den in Erl. 47 und 48 angedeuteten scheinbaren Widerspruch; indess erfolgt die Lösung dieses Bedenkens nicht so, wie man erwarten sollte. Man sollte nämlich meinen, A. werde den Unterschied zwischen der einzelnen gerechten Handlung und der Tugend der Gerechtigkeit darin finden, dass nur bei der letzteren die entsprechende feste Gemüthsrichtung (ἕξις) bestehe, welche die in dem Begriff der Tugend liegende Beharrlichkeit und Gleichmässigkeit des Handelns sichert, während die einzelne gerechte Handlung auch ohne solche feste Richtung erfolgen kann. Dies würde auch dem Vorangegangenen entsprechen, wonach diese Gemüthsrichtung erst durch wiederholtes einzelnes gerechtes Handeln erlangt werden kann. Der Widerspruch wäre also dann dadurch gelöst, dass zur Tugend als solcher etwas mehr gehört, als zu der einzelnen tugendhaften Handlung; dass in letzterer die Gemüthsrichtung fehlt, welche bei der Tugend noch hinzukommt und die Beständigkeit des tugendhaften Handelns sichert.

Allein es ist sehr zweifelhaft, ob A. es so gemeint hat; wenigstens hat er dann sich sehr dunkel ausgedrückt. Zur Tugend rechnet A. hier nur das Handeln, was 1) wissend, 2) um seiner selbst willen und 3) ohne Schwanken geschieht. Den Gegensatz des einzelnen tugendhaften Handelns legt nun A. nicht in den Mangel der ἕξις, oder jenes Bestandtheils sub 3, sondern darin, dass Jemand zwar das Gerechte und das Mässige thut, aber nicht so, wie der, welcher gerecht oder mässig ist, d. h. welcher diese Tugenden besitzt; d. h. also, wenn nicht blos das Erforderniss zu 3, sondern alle Erfordernisse zu 1 bis 3 der Handlung fehlen. Diese Auffassung wird auch durch das vorhergehende Beispiel mit dem Sprachkenner bestätigt. Ist also dies die Meinung des A., so ist in Wahrheit der Widerspruch nicht beseitigt, der darin gefunden wird, dass man nur durch gerecht Handeln gerecht werden könne; vielmehr ist dann der Widerspruch unlösbar, insofern, wie A. sagt, das einzelne gerechte Handeln nur dann vorhanden ist, wenn es so geschieht, wie es von dem Gerechten (von dem die Tugend Besitzenden) geschieht.

50. B. 2. K. 4. S. 31. D. h. in einem Mehr oder Weniger, als es sich gehört.

51. B. 2. K. 4. S. 31. Die drei hier von A. genannten Zustände der Seele beziehen sich nur auf ihre seienden Zustände, nicht auf ihr Wissen (B. I. 7); nur erstere will A. hier eintheilen, sonst wäre die Eintheilung sehr mangelhaft und gegen seine eigenen Ausführungen in anderen Schriften. Die bekannteste, auch von A. in seinen Büchern über die Seele aufgestellte Eintheilung derselben ist die in Gefühle und Begehrungen, während bei Plato beide noch oft vermischt werden und auch A. nicht daran festhält, wie die hier gegebene Eintheilung zeigt. Ueberhaupt geht die Eintheilung hier von dem ethischen Gesichtspunkte aus; deshalb wirft A. unter πάθη die Begierden mit den Gefühlen zusammen und führt als Beispiele nur Affekte auf, die aus einem Begehren und Fühlen zusammengesetzt sind. A. sagt zwar, dass diesen πάθη die Lust und der Schmerz erst nachfolge (ἕπεται ἡδονή), indess enthalten seine Beispiele auch schon diese Gefühle selbst, wie z. B. bei dem Neid, dem Mitleid, der Furcht ganz klar ist und bei diesen sogar das Gefühl das erste ist, aus dem dann erst das Begehren und Wollen sich entwickelt; deshalb wird man unter „nachfolgender Lust und Schmerz“ hier wohl nur jene stärkeren Gefühle zu verstehen haben, die aus der Befriedigung der in den Affekten enthaltenen Begehrungen entstehen. Die πάθη sind deshalb nicht mit „Erregungen“ (wie Rieckher) und nicht mit „Leidenschaften“ (wie Garve), sondern mit „Gefühle und Affekte“ übersetzt worden. Auch Cicero hat in seiner Schrift *de finibus* die πάθη mit *perturbationes, commotiones* und *affectiones* übersetzt; und Quintilian und Seneca übersetzen es mit *affectus*.

Die zweite Klasse, die Vermögen (δυνάμεις) sind nicht als Kräfte zu nehmen, sondern in dem bei A. allgemein festgehaltenen Sinne von „blossen Vermögen“. Am ausführlichsten wird dieser Begriff in der Metaphysik Buch IX, Kap. 1 (B. 39 S. 28) behandelt; seinen Gegensatz bildet die ἐνέργεια und ἐντελέχεια; die Wirklichkeit. Auch hier erklärt A. das Vermögen nur als das, wodurch man in Zorn gerathen kann; es ist also die Empfänglichkeit für die Affekte und Gefühle gemeint, allein nicht in dem Sinne, dass damit besondere seiende Zustände der Seele bezeichnet sein sollten, welche diese

Affekte vermitteln, sondern in dem Sinne der blossen Möglichkeit und allenfalls der realen Möglichkeit, d. h. in dem Sinne, dass die Gesetze der menschlichen Natur mit der Entstehung der Affekte nicht in Widerspruch stehen. Schon in den Erläuterungen zur Metaphysik (B. 39 S. 27 Erl. 781) ist ausgeführt worden, dass diese Vermögen, als blosse Möglichkeiten, eine durchaus werthlose Kategorie sind, welche in der Erkenntniss des Seienden nicht einen Schritt weiter führt.

Die dritte Klasse sind die festen Gemüthsrichtungen (ἕξεις) in Beziehung auf die Affekte. Aus diesen Gemüthsrichtungen leitet A. es ab, wenn die Affekte nicht die rechte Mitte halten, sondern darüber hinaus gehen oder dahinter zurückbleiben; diese ἕξεις sind deshalb schon ein Bestandtheil der Tugend, dem nur die wirkliche Ausübung derselben (ἐνέργεια) noch fehlt; sie sind gleichsam die Tugend in der Ruhe.

Die Beweise, mit denen A. hier zeigt, dass die Tugenden und Laster keine Gefühle und Affekte und auch keine Vermögen seien, sind, wie es bei A. so häufig geschieht, dem Sprachgebrauch und den Vorstellungen des gewöhnlichen Lebens entnommen. Bei den Gefühlen und Affekten findet kein Lob statt und keine Vorsätzlichkeit; wohl aber bei den Tugenden; ebenso findet bei den Vermögen kein Lob statt und sie sind von Natur und nicht erworben, während das Gegentheil bei den Tugenden statthat.

Darauf stützt sich dann der Schluss, dass die Tugenden feste Gemüthsrichtungen sind, d. h. zur ersten Klasse gehören. Hiermit hat A. das „Was“ der Tugenden angegeben. Dieses τί ἐστιν soll nicht die Definition sein, denn dazu wäre im Sinne des A. die Angabe der Gattung, zu welcher die Tugend gehört und die Angabe des Artunterschiedes nöthig, vermöge dessen die Tugend eine besondere Art in ihrer Gattung bildet. Beides fehlt hier; dieses „Was“ bezeichnet vielmehr direkt den Inhalt des Tugendbegriffs, ohne schon um dessen Einordnung in eine Gattung und Art sich zu bekümmern und auch dieser Inhalt ist nur nach einer seiner wichtigeren Bestimmungen angegeben, denn dieses Was hat sowohl die Tugend wie das Laster und die Unterschiede dieser werden nur durch „gut“ oder „schlecht sich verhalten,“

d. h. durch Tautologieen angegeben. Deshalb fährt A. selbst in dem folgenden Kapitel fort, die Tugend näher zu bestimmen.

52. B. 2. K. 5. S. 31. Unter Tugend (ἀρετή) ist hier der weitere, in Erl. 38 angegebene Begriff der Vorzüglichkeit in seiner Art zu verstehen.

53. B. 2. K. 5. S. 32. Dies bestätigt, dass A. zu den Affekten (παθη) auch die Lust und den Schmerz rechnet, was nach Kap. 4 (Erl. 51) zweifelhaft schien, da er dort sagt, die Lust und der Schmerz folge nur den παθη nach.

54. B. 2. K. 5. S. 33. Die Prinzipien der Zahlen, das Begrenzte und Unbegrenzte galten den Pythagoräern überhaupt als die Substanz der Dinge und auch die ethischen Begriffe erhielten bei ihnen eine mathematische Form, so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. So war ihnen die Quadratzahl das Symbol der Gerechtigkeit und sie galt als deren Substanz, weil darin die Gleichheit zwischen That und Vergeltung ausgedrückt werde. Man sehe Buch I Kap. 5 und Buch V Kap. 8. Weshalb die Tugend als das Begrenzte ihnen galt, erläutert hier A. selbst. Von welchem Dichter der Vers am Schluss entlehnt, ist nicht bekannt; man vermuthet vom Theognis.

55. B. 2. K. 5. S. 33. A. sucht in diesem Kapitel das Was der Tugend im Unterschied von dem Was des Lasters näher zu bestimmen. Es ist aber höchst merkwürdig, dass es auch hier ihm nicht gelingt, sondern dass er sich nach wie vor in Tautologien bewegt und nicht aus denselben herauskommen kann. A. giebt hier seine berühmte Definition der Tugend, dass sie die Mitte zwischen zwei Aeussersten (ἀκρα) sei; die Aeussersten sind als das Zuviel und Zuwenig die Laster. Diese Definition scheint auf den ersten Blick etwas Neues zu bieten; allein dies wird dadurch wieder zerstört, dass A. die Mitte „der Sache nach“ von der Mitte „für Uns“ unterscheidet und nur die letztere als das Was der Tugend bietet. Diese relative Mitte kann also nicht arithmetisch durch den gleichen Abstand von den beiden Aeussersten

gefasst werden, in welchem Falle man vielleicht etwas Festes und Bestimmtes an ihr hätte, sondern diese relative Mitte ist, selbst wenn die Enden etwas Festes wären, eine schwankende und A. kann sie nicht anders bestimmen, als dass „diese Mitte erreicht werde, wenn die Wissenschaften ihr Werk gut vollbringen und wenn die guten Künstler in Hinblick auf dieses Mittlere arbeiten und wenn die Tugend nach diesem Mittleren strebt; das Mittlere der Tugend solle aber geschehen, wenn es in allen Richtungen hin so geschehe, „wie es recht ist“, oder „wie es sich gehört“ (ὡς δει). Mit einem Worte: Nach A. ist diese Mitte, welche das eigentliche Was der Tugend ausmacht, das, was so geschieht, wie es gut ist oder wie es sich gehört, d. h. wie es die Tugend fordert; kurz die Tugend ist das tugendhafte Handeln. Auf eine solche offenbare Tautologie läuft diese berühmte Definition hinaus.

Indess liegt, wenn auch keine Definition darin gefunden werden kann, doch ein sehr wichtiges Prinzip darin, nämlich dass die Tugend und die entsprechenden Laster dem Stoffe oder dem Inhalte des Handelns nach dasselbe sind und sich blos durch den Grad oder das Maass dieses Handelns unterscheiden. Beide sind danach nicht durch eine Kluft von einander getrennt, sondern gehen allmälig in einander über, so dass man auch das Laster als das Uebermaass der Tugend bezeichnen könnte.

Dieses Prinzip hat A. hier rein aus der Erfahrung mittelst der Induktion entnommen; sehr oberflächliche Analogieen genügen ihm zu dessen Beweis. Dennoch ist dieser Satz, wonach der Unterschied der Tugend von dem Laster nur ein Unterschied des Grades oder der Grösse ist, so wichtig und für die ganze Natur der Sittlichkeit von so hoher Bedeutung, dass eine tiefere Begründung desselben wohl verlangt werden kann. Der Herausgeber hat diese Begründung in B. XI S. 94 u. ff. und in seiner kleinen Schrift: Ueber parlamentarische Debatten, Berlin 1874 bei J. Springer, zu geben versucht, auf welche der Leser verwiesen werden muss. Hier nur so viel, dass der Inhalt und die Gestaltung der sittlichen Welt sich aus den verschiedenen Trieben des Menschen ebenso aufbaut, wie die natürliche Welt in ihren Bildungen und Gestaltungen im Organischen und

Unorganischen aus dem physikalischen und chemischen Kräften und Elementen hervorgeht. Je nachdem hier mehr oder weniger Elemente und Kräfte sich verbinden und je nachdem diese Elemente und Kräfte in verschiedenem Verhältniss der Stärke zu einander stehen und wirken, gestalten sich auch die einzelnen Arten der Pflanzen und Thiere anders. Setzt man nun statt der Kräfte die Triebe oder die durch die verschiedenen Arten der Lust bestimmten Begehren und Handlungen der Menschen, so entstehen aus deren Verbindung und dem verschiedenen Verhältniss der Stärke in dem diese Triebe zu einander stehen, die unterschiedenen sittlichen Gestaltungen des Eigenthums, der Verträge, der Gesellschaften, der Stände, der Ehe, der Familie, der Gemeinden, des Staates. Es ist hier genau derselbe Vorgang, wie bei der Bildung der Arten in der organischen Natur. Dies gilt indess nur für den Inhalt dieser Gestaltungen; was aber ihre sittliche Natur anlangt, so erhalten sie ihre sittliche Wirksamkeit auf den Willen des Menschen dadurch, dass diese Gestalten in dieser Mischung und Begrenzung von dem ganzen Volke, als einer erhabenen Macht, geübt und geboten werden und damit für den Einzelnen die Natur eines Erhabenen und Sittlichen annehmen, was der einzelne Mensch nun nicht mehr aus dem Motive der Lust, sondern aus dem der Achtung vor dem Gebote seines Volkes vollführt.

Indem aber alle diese Gestaltungen nicht aus einem, sondern aus mehreren Trieben sich herausbilden, muss jeder dieser Triebe, die nun als sittliche Prinzipien auftreten, dem anderen bis zu einem gewissen Punkte weichen und Platz machen, d. h. diese Gestaltungen bilden sich aus der bestimmten gegenseitigen Abgrenzung der in ihnen collidirenden sittlichen Prinzipien. Dies gilt auch für die abstraktesten dieser Gestaltungen, d. h. für die Tugenden. Jede Tugend wird zunächst durch ein sittliches Prinzip ausgedrückt, z. B. tapfer zu sein, die Wahrheit zu sagen, sparsam zu sein. In dieser Form hat aber solches Prinzip in sich keine Grenze; um zur Tugend zu werden, muss es eine Grenze einhalten, welche dadurch entsteht, dass andere, gleichberechtigte Prinzipien ebenfalls ihre Verwirklichung verlangen und jedes derselben daher an einem bestimmten Punkte einhalten und da dem anderen weichen muss. Wird diese Grenze nicht eingehalten, so verwandelt sich dasselbe Prinzip, was innerhalb dieser Grenze den Inhalt der Tugend bildet, zu einem Laster. So wird aus der Sparsamkeit dann der Geiz, wenn die Pflicht für den Erwerb von Vermögen die Pflicht das Leben zu geniessen und Andern zu helfen zu weit zurückdrängt, oder es wird daraus die Verschwendung, wenn umgekehrt das letztere Prinzip das der Sorge für das Vermögen zu weit zurückdrängt. Der Punkt, wo die Collision beider Prinzipien das rechte Maass einhält ist nun das, was A. die Mitte nennt und die Laster sind dieselben Prinzipien, insoweit sie diese Mitte überschreiten. Diese Begriffe von Mitte und Aeussersten sind also in Wahrheit nur Bilder für die Collision verschiedener, an sich gleichberechtigter Prinzipien. Auch erhellt, dass die Mitte des A. nicht als Punkt gefasst werden darf, sondern dass sie selbst einen Spielraum und eine Ausdehnung nach beiden Seiten hin hat; nur die Grenze, welche sie auf beiden Seiten von dem Laster trennt, ist ein Punkt und ohne Ausdehnung.

Es tritt nun aber die entscheidende Frage auf: Wie bestimmt sich diese Mitte und deren Grenzen? Es erhellt, dass aus den Prinzipien selbst diese rechte Mitte zu entnehmen unmöglich ist; das eine ist so berechtigt und so maasslos in sich, wie das andere; die Grenze kann also nur aus der verschiedenen Stärke sich entwickeln, mit der diese Prinzipien gegen einander auftreten. Wo z. B. das Prinzip der persönlichen Freiheit das Prinzip der Ordnung überragt, da erhält die Ordnung der Gewerbthätigkeit eine ganz andere Gestalt, als im umgekehrten Falle; es bildet sich dort die Gewerbefreiheit und hier die Zunftverfassung; ähnlich bildet sich danach die leicht oder schwer lösliche Ehe u. s. w. Diese Stärke der Prinzipien gegen einander abzumessen, ist aber der Wissenschaft unmöglich; sie wechselt überdem nach den Ländern, nach Klima und anderen Einflüssen; im Süden sind andere Triebe die stärkeren, wie im Norden. Deshalb kann auch jene Grenze, wo die Tugend ins Laster umschlägt, von der Wissenschaft niemals aus Prinzipien bestimmt werden; es ist dies vielmehr eine reine Thatfrage, die nur aus der Beobachtung der in einem bestimmten Lande zu einer bestimmten Zeit that-

sächlich vorhandenen sittlichen Gestalten und deren hier bestehenden Begrenzung entlehnt werden kann. Dies ist denn auch der Grund, weshalb A. seine Mitte nur als eine relative (πρὸς ἡμᾶς) bezeichnen kann und weshalb er bei dem Versuche, sie näher zu bestimmen, nicht aus den Tautologien herauskommt.

Diese Verbindung und Begrenzung der Triebe zu konkreten Gestaltungen des Lebens hatte sich in Griechenland, wie überall, nach der unterschiedenen dort bestandenen Stärke der einzelnen Triebe gebildet; die dem entsprechende Begrenzung derselben war durch lange Erfahrung als die erkannt worden, bei welcher das griechische Volk das höchste Wohlsein, so weit es von dem Menschen abhängt, erreichen konnte und so entwickelte sich aus dieser Erfahrung zunächst die Sitte, welche diese Gestaltungen um des Nutzens und der Lust willen einhielt und aus dieser Sitte später die Sittlichkeit, indem das Volk in seiner Majestät nun die Einhaltung dieser Sitte von dem Einzelnen forderte und somit dieser die Gestaltung seines Lebens nach dieser Sitte nicht mehr aus Motiven der Lust, sondern aus Motiven der Achtung vollzog.

Somit hat die Begrenzung der sittlichen Prinzipien, aus welchen die wirkliche Sittlichkeit und die konkreten Gestaltungen derselben und die einzelnen Pflichten in jedem Lande und Volke hervorgehen, allerdings eine thatsächliche Unterlage an der verschiedenen Stärke der in diesem Volke bestehenden Triebe, allein diese Triebe sind in ihrer Besonderung so zahlreich und die Messung ihrer gegenseitigen Stärke mit nur einiger Bestimmtheit ist für die Wissenschaft so unausführbar, dass es sich erklärt, wie die Begrenzung und Gestaltung des Sittlichen in den einzelnen Völkern von der Wissenschaft nicht aus Prinzipien heraus entwickelt und bewiesen werden kann, sondern wie sie nur *a posteriori* aus den thatsächlich in dem Volke vollzogenen Begrenzungen entnommen werden kann; sie kann deshalb nicht bewiesen, sondern nur beschrieben werden. So erklärt es sich denn auch, weshalb A. nicht vermag, sein Mittleres oder die Tugend sachlich zu begründen; weshalb er sich hier in lauter Tautologieen bewegt und weshalb bei seiner späteren Darstellung der einzelnen Tugenden er nichts weiter vermag, als dieselben nach ihrem Inhalte und ihrer

Begrenzung zu beschreiben, d. h. aus der Beobachtung des thatsächlichen sittlichen griechischen Lebens zu entnehmen. Auch da kommt A., so wie er eine Begründung dieser Grenzen versucht, nicht weiter wie hier. Ueberall heisst es denn, man solle tapfer, man solle freigebig sein u. s. w., so weit als es sich gehört, oder als es schön und gut ist, oder „so, wie der gute, sittliche Mann sich benimmt", oder „so wie es gelobt wird"; also mit einem Wort: Man solle sittlich handeln, so weit es sittlich ist. In Wahrheit kann also für diese Frage A. keine sachliche Lösung, aus einem Prinzip heraus, bieten, sondern der Anhalt für die Bestimmung des Sittlichen und dessen Begrenzung liegt bei ihm in dem, was das griechische Volk zu des A. Zeit hierin für recht hielt. Dies ist die wahre Unterlage für alles, was A. in seiner Ethik ausführt, wenn er selbst auch sich darüber nicht klar ist.

Daraus erklärt sich auch die Klage des A., dass hier der Gegenstand der Wissenschaft keine Bestimmtheit und Genauigkeit (ἀκρίβεια) zulasse. Man sehe Erl. 6 und die Vorrede zur Ethik. (B. 68 d. ph. B.) Die Sitte selbst schwankt; die Mitte der Tugend hat einen breiten Spielraum, die Beispiele sind verschieden und so kann man weder die einzelnen sittlichen Gestaltungen noch die einzelne konkrete sittliche Handlung durch Begriffe und Regeln, mit welchen die Wissenschaft allein operiren kann, scharf und so bestimmen, wie es der einzelne Mensch für den einzelnen Fall es bedarf. Es ist unmöglich, eine Tugend oder eine sittliche Gestalt so scharf zu definiren, wie dies bei dem Kreise und der Parabel möglich ist und es ist unmöglich, das konkrete sittliche Handeln wissenschaftlich so scharf zu bezeichnen, wie die Geometrie es durch ihre Construktionen und Hülfslinien bei Lösung geometrischer Aufgaben vermag.

Aber diese Unbestimmtheit herrscht nicht blos im Sittlichen, sondern auch im Natürlichen; so weit eben die einzelnen Elemente und Kräfte nicht isolirt aufgefasst, sondern ihre Verbindungen und Collisionen betrachtet und daraus ein konkretes Gebilde abgeleitet werden soll. Auch die Arten der Pflanzen und Thiere kann man aus der Verbindung ihrer Elemente, trotzdem dass man diese selbst genau kennt, nicht *a priori* entwickeln und be-

gründen; die Wissenschaft kann wohl die fertige Gestalt auflösen und dadurch ihre Elemente und Kräfte erkennen, aber der Theoretiker vermag aus diesen Elementen die bestimmte Art und Gestaltung konkreter Gebilde nicht zu beweisen, weil, ebenso wie bei den sittlichen Gestalten, die Zahl der Elemente und Kräfte zu gross, diese in ihrer ursprünglichsten Gestalt nicht messbar und die Weise der Verbindung so mannigfaltig ist, dass die Wissenschaft selbst die niedrigste Pflanze weder in ihrer Artbestimmtheit noch in ihrer individuellen Bestimmtheit, als diese einzelne Pflanze aus den Elementen begründen und beweisen kann. Sie muss sich begnügen, sie zu beschreiben und durch Analyse deren Elemente darzulegen.

Deshalb kann die Wissenschaft das Konkrete weder im Natürlichen noch im Sittlichen mit jener Genauigkeit und Schärfe bieten, wie dies die Wissenschaften der abstrakten Elemente oder Kräfte in der Mathematik und in der allgemeinen Physik und Chemie vermögen. A. will hier die Schuld auf den Gegenstand schieben; allein die einzelnen Gegenstände sind hier durchaus bestimmt und scharf begrenzt, die Schwierigkeit liegt nicht an dem Gegenstande als solchem, sondern an der Art seiner Entstehung aus Elementen und Kräften, deren Wirksamkeit als verbundene die Wissenschaft wegen der Menge von Hemmungen und wegen Verwickelung der wirkenden Kräfte nicht mehr zu übersehen vermag.

Endlich erhellt aus dieser Darstellung, dass es kein abstraktes Naturrecht und keine abstrakte Natur- oder Vernunft-Moral geben kann, welche als Norm für die Beurtheilung der bestehenden Sittlichkeit und Rechtszustände aller Völker gelten und als Ziel, dem jedes Volk nachzustreben habe, aufgestellt werden könnte. Das Soll oder die sittliche Natur kommt zu einer Gestaltung erst lange nachher hinzu, nachdem die Gestalt schon durch die Triebe gebildet worden und für die Begrenzung der einzelnen, mit einander collidirenden Triebe kann weder aus der Vernunft noch aus der Natur ein allgemeiner Maassstab entnommen werden, da diese Begrenzung der Triebe rein thatsächlich, nach Maassgabe ihrer unterschiedenen Stärke bei den einzelnen Völkern erfolgt. Deshalb findet sich bei A. auch noch keine Spur eines solchen Naturrechtes und einer solchen Naturmoral. A. spricht zwar viel von der rechten Vernunft, die hier der Sittliche bestimmen solle, allein es bleibt bei den Worten und thatsächlich befolgt A. in diesem Werke genau die hier entwickelten Ansichten; er beschränkt sich darauf, die Elemente des Sittlichen aus den konkreten Gestaltungen, wie sie bei seinem Volke zu seiner Zeit bestanden, auszulösen und diese Gestalten selbst einschliesslich der Tugenden so zu beschreiben, wie sie in Griechenland als sittlich galten. An eine Ableitung aus einem höheren, allgemein für alle Völker geltenden Prinzip hat er nie gedacht; er versucht es nicht einmal für die griechische Sittlichkeit und wo er dennoch es ausnahmsweise unternimmt, zeigt sich, dass A. sich nur in Tautologien bewegen kann, die zuletzt darauf hinauslaufen, dass man so handeln müsse, „wie es sich gehört“, oder „wie der sittliche Mann (in Griechenland) handle.“ Nur weil die Sittlichkeit seines Landes dem A. für die absolute, für die allein wahre galt, glaubte er in ihr das unmittelbar Vernünftige zu besitzen und nur deshalb erschien ihm die Berufung auf diese Sitte, oder auf das „Wie es sich gehört“ oder auf den Tadel oder das Lob, welches eine Handlung bei den Griechen fand, als eine Begründung „aus der rechten Vernunft“. A. theilt diesen Irrthum beinah mit allen Philosophen; Kant ist ebenso tief darin befangen, obgleich seit A. Zeit die Kenntniss der Sitte und der Sittlichkeit der verschiedenen Völker doch so zugenommen hatte, dass man billig von einem Philosophen zu Kant's Zeit hätte erwarten können, er werde die Sittlichkeit seines Landes und seiner Zeit nicht für die absolute halten.

Der Leser möge die Länge dieser Ausführung entschuldigen; sie war für das tiefere Verständniss dieses Werkes unentbehrlich und wird viele sonst später nöthigen Erläuterungen ersparen.

56. B. 2. K. 6. S. 33. Das wesentliche Was (το τι ἦν εἶναι) gehört zu den von A. gebildeten und von ihm in seinen Schriften viel benutzten Begriffen. Er unterscheidet es von dem το τι εἶναι, d. h. von dem einfachen Was eines Gegenstandes dadurch, dass letzteres überhaupt nur eine dem Gegenstand zugehörende und nicht

blos zufällige Bestimmung bezeichnet, während das „wesentliche Was“ sich auf die Bestimmungen bezieht, die sein Wesen bilden und nie an ihm fehlen können. Man sehe auch Erl. 585. 600 zur Metaphysik des A. (B. 39 S. 339.)

57. B. 2. K. 6. S. 34. Da die Mitte, so wie die Aeussersten keine Punkte sind, sondern eine Ausdehnung haben und einen Spielraum im Handeln gestatten, so verstehen sich diese Behauptungen des A. nicht von selbst, sondern streng genommen wird es auch eine Mitte und Aeusserste (Grenzen) in der Tugend und in den entsprechenden Lastern geben. Auch das Leben kennt dies, denn man spricht von den Graden der Tapferkeit, der Mässigkeit und von einem höheren oder geringeren Grade eines Lasters. A. konnte indess dies nicht zulassen, weil er fürchtete, dass seine Definition der Tugend dadurch ins Schwanken kommen würde; indess wohl ohne Grund, da die Grenze zwischen Tugend und Laster dadurch gar nicht verrückt wird.

58. B. 2. K. 7. S. 34. A. will hier nicht sagen, dass er aus dem Einzelnen einen Beweis für die Richtigkeit seiner im vorgehenden Kapitel aufgestellten Sätze geben wolle, sondern dass er diese nur durch Anpassung, d. h. Anwendung auf das Einzelne oder Besondere erläutern wolle; das Allgemeine ist in seinem Inhalte leerer, als das Besondere, deshalb ist dieses „wahrhaftiger“ (ἀληθινώτερος), d. h. dem Wahren oder dem Seienden näher stehend und deshalb seine Uebereinstimmung mit dem Seienden (συμφωνεῖν) leichter zu erkennen. Deshalb giebt A. nun eine Aufzählung einzelner Tugenden, auf welche die Begriffe der Mitte und der Extreme angewendet werden und wobei gezeigt wird, dass diese allgemeinen Sätze gut zu den einzelnen Tugenden passen. Es ist dies eine Probe der induktiven Methode. Eine besondere Erläuterung ist theils dazu nicht nöthig, theils gehört sie in die spätere spezielle Behandlung der einzelnen Tugenden. A. führt hier Fälle mit an, wo um eine Mitte sich das Zuviel und Zuwenig nach mehr als einer Richtung gestaltet; so bei der Ehre und bei dem Geldausgeben. Da A. hier die Erfahrung für sich hat, so giebt er sich keine Mühe, dies näher zu begründen. An sich erscheint es auffallend, da die Tugend, als eine Mitte, nur eine Uebertreibung und ein Zuwenig gestattet, mithin diese mehreren Zuviel und Zuwenig dem widersprechen. Nach der in Erl. 55 gegebenen Darstellung erledigt sich das Bedenken dadurch, dass der eine Trieb mit mehreren anderen Trieben in Collision gerathen kann und deshalb nach mehreren Richtungen hin eine Grenze einhalten muss, woraus dann von selbst folgt, dass auch in mehreren Richtungen ein Zuviel und Zuwenig statthaben kann.

58b. B. 2. K. 7. S. 34. Die Selbstbeherrschung bildet nämlich nicht die Mitte in Bezug auf die Lust, die aus dem gut handeln hervorgeht und bei dem Schmerz scheut die Selbstbeherrschung überhaupt weniger davor zurück, deshalb ist sie von ihm weniger entfernt, wie von der Lust; so dass sie also nicht die gerade Mitte zwischen beiden bildet.

59. B. 2. K. 7. S. 36. Im Griechischen heissen sie εἰρωνεία und εἴρων; es ist daraus das Wort: Ironie und ironisch auch in die deutsche Sprache übergegangen.

59b. B. 2. K. 7. S. 37. A. hat in diesem Kapitel zugleich eine ohngefähre Uebersicht seines Werkes bis Buch 6 einschliesslich gegeben. Die letzten vier Bücher handeln von der Unmässigkeit und von der Lust in Buch 7; von der Freundschaft in Buch 8 und 9 und von der Lust und der Glückseligkeit in Buch 10. A. erwähnt diese letzten vier Bücher hier wohl deshalb nicht, weil sie auf die Frage der Mitte, die er hier behandelt, ohne Einfluss sind. Eine Erläuterung zu den einzelnen in diesem Kapitel erwähnten Tugenden ist nicht nöthig, da jede derselben später ausführlich von A. behandelt wird.

60. B. 2. K. 8. S. 38. Diese Betrachtungen sind nur ein Spiel des beziehenden Denkens (B. I 31), denn die Begriffe von Gegensatz, Zuviel, Zuwenig sind reine Beziehungsformen ohne eigenen Inhalt und können deshalb, je nachdem von den beiden auf einander bezogenen Dingen das eine gewechselt wird, sich in das Gegentheil

verkehren; so ist Sokrates in Bezug auf seine Schüler älter, aber setzt man statt des Schülers seinen Vater, so ist Sokrates jünger. Man darf deshalb sich nicht verleiten lassen, diese Veränderung in der Beziehung als eine Veränderung im Sein oder in dem Gegenstande selbst anzusehen und der Tapfere wird durch seine Vergleichung mit dem Tollkühnen nicht wirklich feige. Deshalb sagt auch A. hier nur „es scheint" und „man nennt ihn so".

61. B. 2. K. 8. S. 38. Auch diese Betrachtungen sind blosse Spiele des beziehenden Denkens, welche für die Erkenntniss der hier besprochenen Tugenden und Fehler nicht weiter führen. Wenn wirklich die Tapferkeit der Tollkühnheit sachlich näher steht als der Feigheit, so erhellt nur, dass hier der Begriff der Mitte für die Tapferkeit ein falscher ist; die Hauptsache aber, weshalb dies der Fall ist, wird nicht erklärt, sondern A. begnügt sich damit, das mehr oder weniger Gegentheilige damit erklärt zu haben, obgleich dies doch nur eine leere Tautologie ist und nur ein anderer Ausdruck dafür, dass die Tugend hier nicht in der Mitte zwischen den beiden Extremen steht. — Wenn der Mensch ferner mehr zur Zuchtlosigkeit als zu der Mässigung, welche die Mitte ist, neigt, so sollte man meinen, die Zuchtlosigkeit wäre deshalb nicht mehr, sondern weniger das Gegentheil der Mässigung, da jene dann als etwas Natürliches erscheint; allein A. folgert hier das Entgegengesetzte, was man nur so erklären kann, dass wegen dieser natürlichen Neigung zur Zuchtlosigkeit das Einhalten der Mitte dem Menschen schwerer wird und wegen dieser grösseren Anstrengung die Mässigkeit als das grössere Gegentheil erscheint. Dies alles zeigt, dass es sich hier nur um ein Spiel mit leeren Beziehungsformen handelt, die jeden und selbst den entgegengesetzten Inhalt gleich gut in sich aufnehmen, aber eben deshalb für die Erkenntniss der Wirklichkeit ohne Werth sind. Dessenungeachtet liebt A. es sehr, in solche Betrachtungen und in ein Spiel mit blossen Beziehungsformen sich zu vertiefen. Seine Schrift über das Urtheil (Hermeneia) ist davon voll bis zum Uebermaass. Es war dies eine Folge von der allgemeinen Richtung der griechischen Philosophie, welche seit den

Eleaten und Plato in diesen Beziehungsformen das wahrhafte Sein und das höchste Vernünftige gefunden zu haben glaubte.

62. B. 2. K. 9. S. 39. A. irrt sich hier. Nach der Odyssee XII v. 219 sagt nicht Kalypso, sondern Odysseus diese Worte zu dem Steuermann, den er auffordert, zwischen den Klippen und der Brandung das Schiff hindurch zu leiten.

63. B. 2. K. 9. S. 39. Es sind die Worte im III. Buche der Ilias, wo die Alten beim Anblick der Helena ausrufen:

„Aber so schön sie auch ist, so schiffe sie lieber „nach Hause."

64. B. 2. K. 9. S. 40. Dies erklärt sich nach der Erl. 55 daraus, dass in jedem Uebermaass und Zuwenig noch eine an sich tugendhafte Richtung enthalten ist, die nur durch ihren zu hohen Grad zum Laster wird.

65. B. 2. K. 9. S. 40. Der hier von A. angegebene Grund dürfte nicht der richtige sein, denn es giebt vieles Einzelne, was man durch Beobachtung genau bestimmen kann, wie die Astronomie und die Feldmesskunst zeigen. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass, wie in Erl. 55 gezeigt worden, die Grenze der Tugenden sich durch die Collision mit anderen gleichberechtigten Prinzipien bildet und hier die gegenseitige Stärke derselben entscheidet. Dieses Stärkeverhältniss ist aber nicht bei allen Gliedern eines Volkes dasselbe und da die Meinung des Volkes und nicht die des Einzelnen die Sitte und zuletzt auch die Sittlichkeit erzeugt, so muss natürlich diese aus dem Durchschnitt der Einzelmeinungen sich bildende Grenze etwas Schwankendes behalten und deshalb wird nur ein stärkeres Maass in deren Ueberschreitung von Allen als ein Fehler erkannt und getadelt.

66. B. 3. K. 1. S. 41. Dieses Kapitel und die folgenden bis Kap. 8 handeln von dem geistigen Theile der Handlung: insbesondere von dem Zwange, der Unwissenheit, dem Vorsatze, der Ueberlegung und der Absicht beim Handeln. Alle diese Fragen sind

später im Römischen Recht von dem klassischen Juristischen der Kaiserzeit allseitig erörtert und auf Grund mehrhundertjähriger Erfahrung auf feste Regeln gebracht worden, welche noch heute nicht blos in den meisten modernen Staaten, sondern auch in der Wissenschaft Geltung haben. Es ist von Interesse, die Ausführungen des A. hier mit den in den Pandekten niedergelegten Ansichten der Römischen Juristen zu vergleichen. Im Ganzen findet man eine grosse Uebereinstimmung; nur bedarf das Recht schärfer erkennbare Grenzen für die einzelnen Begriffe und deshalb ist z. B. die Handlungs- und Zurechnungsfähigkeit nach festen Altersstufen für Alle abgegrenzt, während innerhalb der Moral diese Fragen nicht so allgemein und durchgreifend entschieden werden, sondern der einzelne Fall nach seiner ganzen Besonderheit ins Auge gefasst wird.

67. B. 3. K. 1. S. 42. Sein Vater hatte ihm mit Kinderlosigkeit und schlechten Erndten gedroht, im Fall er seine Mutter nicht ermorden würde; das betreffende Trauerspiel des Euripides ist verloren.

68. B 3. K. 1. S. 42. A. stellt in diesem Kapitel zwei Ursachen auf, welche die Freiwilligkeit aufheben: 1) Die Gewalt und 2) die Unwissenheit. Auch die Römischen Juristen nahmen diese Haupteintheilung an, theilten aber die Gewalt weiter in die physische und in die Furcht (*metus*); und die Unwissenheit (*ignorantia*) in die zufällige (*error*) und in die durch einen Dritten herbeigeführte (*dolus*). Bei der Gewalt ist die erste Unterart, die rohe nnd physische Gewalt (*vis absoluta*), klar und von A. gut erläutert. Schwieriger ist die zweite Unterart, die Furcht, mit der sich A. hier ausführlicher beschäftigt, wo aber seine Antworten oft sehr zweideutig bleiben. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die Handlung hier unmittelbar, zur Zeit ihrer Ausführung, von dem Handelnden gewollt wird und insofern als aus dem Willen hervorgehend, freiwillig ist; dass aber die Motive, welche ihn zu diesem Entschluss bestimmen, ihm aufgezwungen worden sind. Es liegt daher in solchen Fällen ein Widerstreit verschiedener Motive vor. Dieser Widerstreit kann zwischen sittlichen und Lust-Motiven oder auch zwischen verschiedenen sittlichen oder zwischen verschiedenen Lust-Motiven eintreten. Diese Collision besteht bekanntlich bei jeder Handlung überhaupt; sie wird aber in der Regel nicht bemerkt, weil die Sitte des Landes schon lehrt, welchen Weg man einschlagen und welchem Motiv man den Vorzug zu geben habe und weil selbst die sittliche Frage danach oft schon geregelt ist, wie z. B. in dem Fall, wo Güter zur Rettung der Mannschaft und des Schiffes ins Meer geworfen werden. Schwieriger ist die Entscheidung, wenn die Furcht durch die Drohung eines Dritten erweckt wird. Die Römischen Juristen haben auch in diesem Fall immer die Handlung als eine freiwillige behandelt, deshalb das dadurch bewirkte Rechtsgeschäft als ein gültiges angesehen, aber dem durch die Furcht bestimmten Theile eine Klage oder eine Exzeption gegen die Ansprüche des Anderen aus dem Rechtsgeschäft ertheilt, oder ihm auch Restitution gewährt; aber immer nur unter zwei Voraussetzungen: 1) Musste eine Drohung gegen das Leben oder die Integrität des Körpers geschehen sein; und 2) der Bedrohte musste vernünftigen Grund haben, die Drohung für ernst und ausführbar zu halten. Insbesondere gaben Drohungen gegen das Vermögen oder Drohungen, von seinem Rechte Gebrauch machen zu wollen, dem Bedrohten kein Recht, das dadurch bewirkte Geschäft anzufechten. Die Moral kann zwar keine solchen scharfen Grenzen ziehen, aber immer wird es auch bei ihr auf ähnliche Erwägungen hinauskommen. A. ist hier noch nicht zu der Klarheit durchgedrungen, welche später die Römischen Juristen erreichten; aber er trifft doch in der Hauptsache das Richtige, wenn er die aus Furcht geschehene Handlung an sich für freiwillig erklärt und nur bei Androhung eines erheblichen Uebels Verzeihung eintreten lässt. Im Allgemeinen zeigt A. hier überall in der Sache die der Sittlichkeit seines Landes entsprechende Auffassung; nur seine Ausdrucksweise bleibt mangelhaft, wenn er dieselbe Handlung einmal freiwillig und dann wieder unfreiwillig nennt; auch der Ausdruck: „gemischt“ ist hier nicht passend.

69. B. 3. K. 1. S. 43. Diese letzteren Betrachtungen mögen durch Einwürfe der Sophisten veranlasst worden

sein, welche die aus den Motiven der Gewalt und Furcht hergenommene Entschuldigung der That dahin ausbeuteten, dass sie überhaupt jedes Motiv zur That, sei es ein sittliches (schönes) oder ein Motiv der Lust (angenehmes) in Folge dieses Grundsatzes als eine Gewalt behaupteten, welche die Zurechnung aufhebe, insofern ja die Umstände, aus welchen dieses Motiv hervorgehe, immer äussere seien und deshalb der Anfang der Handlung nicht in den Handelnden selbst falle. A. sieht sich deshalb zu dem Zusatze genöthigt, „dass der Handelnde nicht selbst mit geholfen habe". Indess ist diese Bestimmung unzureichend und schwankend; vielmehr kann ohne Ausnahme der Grundsatz festgehalten werden, dass die Collision verschiedener Motive, auch wenn sie aus äusseren und nicht durch den Handelnden veranlassten Umständen hervorgeht, den letzten Entschluss und die Handlung selbst niemals zu einem unfreiwilligen mache und dass das Unsittliche der Handlung nur dann fortfalle, wenn der Schmerz, welcher in der Unterlassung der Handlung, oder die Lust, welche in ihrer Begehung gelegen, so überwältigend gewesen, dass nach der Sitte des Landes auch gute Menschen derselben nicht würden haben widerstehen können. Uebrigens kommt A. im Kap. 3 dieses Buchs noch einmal auf diese Frage zurück.

70. B. 3. K. 2. S. 43. In diesem Kapitel behandelt A. die zweite Ursache der Unfreiwilligkeit, die Unwissenheit. Hier zeigt sich ein grosser Unterschied zwischen dem Recht und der Moral. Im Recht wird bei diesem Punkte hauptsächlich die durch die absichtliche That eines Anderen herbeigeführte Unwissenheit, d. h. der Betrug (*fraus, dolus*) behandelt, während in der Moral diese Ursache der Unwissenheit die Handlung des Unwissenden wenig anders qualifizirt. Daher erklärt es sich auch, dass A. den Betrug hier gar nicht bespricht, sondern sich einfach auf die Unwissenheit beschränkt, gleichviel wie sie entstanden ist. Der tiefere Grund dieses Unterschieds liegt wohl darin, dass in der Moral es sich nur um Pflichten, aber nicht um Rechte, d. h. um eine Macht handelt und dass in ihr der Einzelne nur isolirt aufgefasst wird, während im Rechtsgebiete es sich nicht blos um Verbindlichkeiten, sondern auch um Rechte, d. h. um Vortheile handelt, denen Lasten eines Anderen gegenüberstehen. Deshalb erwirbt der Betrüger zwar weder nach dem Rechte noch nach der Moral Vortheile, und insofern ist auch in der Moral der Betrogene geschützt, allein des Letzteren Handlung wird moralisch tiefer als im Recht geprüft und deshalb bleibt bei der Frage, ob er nach seinem Gemüths- und Wissenszustand sittlich gehandelt habe, die andere Frage, ob ein Dritter diesen Wissenszustand dolose bewirkt habe, ohne Einfluss.

Ein fernerer Unterschied zwischen Moral und Recht liegt hier darin, dass die Unwissenheit in Betreff der sittlichen Gebote niemals entschuldigt, wohl aber mitunter die in Betreff der Rechtsgebote; deshalb unterscheiden die Juristen strenger die *ignorantia juris* von der *ignorantia facti*. Dies kommt daher, dass die Gebote der Moral dem Einzelnen durch das tägliche Leben in seinem Volke und durch die Erziehung in der Familie und Schule viel bekannter und geläufiger werden, als die Rechtsgebote und dass ferner letztere wegen der nöthigen Bestimmtheit für den Richter eine grosse Zahl Detail-Bestimmungen enthalten, die dem Gedächtniss leicht entfallen, während die Gebote der Moral sich viel allgemeiner und deshalb auch einfacher und fasslicher halten.

Wenn ferner A. zur Unfreiwilligkeit hier auch noch die spätere Reue erfordert, so liegt auch hierin ein weiterer Unterschied der Moral gegen das Recht, da im letzteren diese Reue für die civilen Verhältnisse unerheblich ist und selbst im Criminalrecht sie die Strafbarkeit nicht aufhebt, sondern nur mildert. Dieser Unterschied wird darin seinen Grund haben, dass in der Moral die Absicht weit entscheidender für die Qualifikation der Handlung ist, als die äussere Ausführung und dass deshalb in der Moral die fehlende Reue nach gehobener Unwissenheit als ein Zeichen gilt, dass der Thäter, auch wenn schon bei oder vor der That selbst diese Unwissenheit bei ihm nicht vorhanden gewesen wäre, sich doch derselben nicht würde enthalten haben. — Uebrigens gilt in der Moral der modernen Völker die Reue nicht als ein Mittel, um die gethane Handlung zu einer aus Unwissenheit gethanen zu machen, sondern sie gilt auch hier nur als ein Zeichen eines guten Charakters, einer sittlichen Gesinnung und der Reuige leidet nur deshalb

weniger in der sittlichen Achtung bei seinen Mitbürgern, wie der, welcher keine Reue empfindet. Auch in der christlichen Religion herrscht diese Ansicht; denn die Reue ist da nur Bedingung der Absolution; nur die Strafe wird dem Reuigen und Bussfertigen erlassen, woraus erhellt, dass die That an sich nicht als eine unfreiwillige behandelt wird. Auch A. scheint hier zu schwanken, deshalb macht er im Folgenden die schwer verständliche Distinktion zwischen unfreiwillig (ἁκων) und nicht freiwillig (οὐχ ἑκων).

Endlich behandelt A. bei der Unwissenheit alle die Verhältnisse nicht, welche aus physischen Gründen eine solche herbeiführen und welche im Rechte unter den Begriff der Handlungs- oder Zurechnungs-Unfähigkeit gestellt werden. Dahin gehört das Kindesalter, die Zustände des Blödsinns, des Wahnsinns, der völligen Trunkenheit, des Somnambulismus u. s. w. Einzelnes wird zwar nebenbei von A. hier und dort erwähnt, aber eine systematische Erörterung dieser Zustände bleibt aus, obgleich ihre sachliche Zusammengehörigkeit die Moral ebenso zu der gemeinsamen Prüfung derselben nöthigen sollte, wie es von den Juristen beim Rechte geschehen ist. Dazu kommt, dass diese Zustände zwischen denen schwanken, wo der Mangel in einem zu heftigen Gegentrieb oder in einem zu schwachen sittlichen Antrieb und denen, wo er in einem Fehler des Wissens gelegen hat.

Diese Zustände bilden also neben den beiden von A. aufgestellten Klassen, der Gewalt und der Unwissenheit, noch eine dritte, die aus den Ursachen der beiden ersten gemischt ist. So werden die Handlungen der Kinder überhaupt noch nicht nach sittlichen Regeln beurtheilt, weil ihnen theils das volle Wissen dieser Regeln und der thatsächlichen Verhältnisse des Falles fehlt, theils weil das Gefühl der Achtung vor dem Gebot noch gar nicht oder noch nicht in dem genügenden Maasse bei ihnen ausgebildet ist, um den Trieben der Lust entgegentreten zu können. Bei den Geisteskranken und Betrunkenen fehlt es auch an diesen beiden Bedingungen; aber je nach der Individualität des Einzelnen bald mehr an dem Wissen, bald mehr an der Stärke des sittlichen Triebes. Deshalb kann die Moral die Mannichfaltigkeit der einzelnen Fälle durch thatsächliche Merkmale nicht erschöpfen, sondern verlangt, dass der einzelne Fall nach allen Richtungen geprüft werde, während das Recht wegen der ihm unentbehrlichen grösseren Festigkeit der Urtheilssprüche hier an äussere leicht erkennbare Merkmale anknüpft und danach die Zurechnungsfähigkeit bestimmt. So hat das Römische Recht in dieser Beziehung vier feste Altersstufen gebildet, die Kindheit (*infantes*) bis zum 7. Jahre, die Nichtreife (*impuberes*) bis zum 14. Jahre, die Reife (*puberes*) bis zum 25. Jahre und die Majorennität (*majores*), vom 25. Jahre ab. An diese festen Altersstufen sind dann sehr feine Unterschiede in Bezug auf die Handlungs- und Zurechnungsfähigkeit geknüpft worden; wo dies aber nicht möglich war, wie bei Geisteskranken und Betrunkenen, da hat auch das Recht die Beurtheilung des einzelnen Falles dem Richter überlassen müssen.

71. B. 3. K. 2. S. 43. Den Unterschied des „Handelns aus Unwissenheit“ (δἰ ἀγνοιαν) und „des Handelns als Unwissender“ (ἀγνοουντα πραττειν) liegt wohl darin, dass jenes das Nicht-Wissen der sittlichen Regel, dieses das Nicht-Wissen der thatsächlichen Umstände bezeichnet. Doch bleibt diese Auslegung zweifelhaft, weil A. hier sehr verschiedene Fälle durcheinander wirft. Man kann deshalb diese Stelle auch so verstehen, dass der letztere (der Unwissende) zwar auch die thatsächlichen Umstände kennt, aber durch die Heftigkeit seiner Begierden trotzdem zur That hingerissen wird. Die Dunkelheit der Stelle hängt mit der Lehre des Plato zusammen, wonach jeder unrecht Handelnde nur aus Unwissenheit handle. Plato ging dabei davon aus, dass jede schlechte Handlung unvermeidlich mit grösseren, wenn auch etwas späteren Schmerzen verbunden sei, als die gute Handlung und dass daher, da der Mensch in seinem Handeln nur durch die Motive der Lust und des Schmerzes bestimmt werde, die schlechte Handlung nur dann möglich sei, wenn er diese Folge derselben nicht gekannt habe, so dass mithin alles schlechte Handeln nur aus Unwissenheit geschehe. Diese Ansicht hatte den Fehler, dass sie die sittlichen Motive der Achtung vor dem Gebot als ein Motiv der Lust behandelte und dass sie den für die Stärke des Reizes so überaus wichtigen Unterschied, ob

der Schmerz schnell oder erst nach längerer Zeit nachfolge, als unerheblich behandelte. A. kann sich als langjähriger Schüler Plato's von dieser Ansicht, obgleich er sie nicht billigt, doch nicht überall frei machen; deshalb räumt er hier ein, dass der Schlechte die sittlichen Gebote und das Nützliche nicht kenne; allein im Nachsatze wird dies sofort wieder corrigirt; und wenn dann die Schlechtigkeit gerade in dieser Unwissenheit gefunden wird, so erhellt, dass A. hier eigentlich keine Unwissenheit der sittlichen Regel meint, sondern dass er damit den Fall meint, wo die Begierde trotz dieser Kenntniss die Scheu vor dem Unsittlichen überwindet; eine Auffassung, die durchaus richtig ist und die A. nur nicht hätte durch subtile Distinktionen als eine Unwissenheit bezeichnen sollen.

72. B. 3. K. 2. S. 44. Unter der Unwissenheit des Allgemeinen (του καθολου) ist sowohl die Unwissenheit der sittlichen Regel (*ignorantia juris* im Recht) als die Unwissenheit jener Regeln zu verstehen, vermöge deren man die thatsächlichen Folgen einer Handlung voraussehen und die Gefährlichkeit einzelner Handlungen im Voraus ermessen kann.

Im Uebrigen drückt sich A. hier in den Beispielen ausserordentlich kurz aus, offenbar weil diese Beispiele von den Sophisten und in den Philosophenschulen viel benutzt und besprochen worden und deshalb Allen geläufig waren. Zur Erläuterung diene, dass Aeschylos angeklagt wurde, in seinen Tragödien, namentlich in der Iphigenia und im Oedipus die eleusinischen Geheimnisse ausgeschwatzt zu haben. In einer verloren gegangenen Tragödie des Euripides stellt die Merope ihrem Sohne Kresphontes nach, weil sie ihn verkennt und für einen Feind hält. Der „Bimstein" ist offenbar ein in der Schule oder von den Sophisten erfundenes Beispiel; ebenso die vorn abgerundete Lanze.

73. B. 3. K. 3. S. 45. A. kommt hier auf die schon im Kap. 1 berührte Frage zurück (Erl. 69) und geht hier wohl deshalb näher darauf ein, weil auch hier die Sophisten die Gründe der Dogmatiker benutzt haben werden, um sie in Widersprüche zu verwickeln. Die Gründe,

mit denen A. hier seine Ansicht vertheidigt, sind ziemlich schwach. Der Hauptfehler liegt darin, dass er die sittlichen, auf der Achtung beruhenden Motive nicht von den Motiven der Lust getrennt hält, sondern sie mit zu den letzteren zählt. Die Regel der Moral, dass im Allgemeinen das unsittliche Handeln durch die dazu treibenden Motive der Leidenschaft oder der Lust nicht entschuldigt werde und dass eine Ausnahme nur da eintrete, wo der Reiz so gewaltig ist, dass selbst bei dem Durchschnitt der sittlichen Menschen dieser Zeit und dieses Landes diesem Reize nicht widerstanden wird, kann, wie man aus den vergeblichen Versuchen des A. hier von neuem ersieht, aus einem sachlichen Prinzip nicht abgeleitet werden, sondern beruht eben auf den durch lange Geltendmachung geheiligten Willen des Volkes, als einer für den Einzelnen erhabenen Autorität. Deshalb kann auch die Grenze, wo der Affekt so stark ist, dass er die Freiheit aufhebt, selbst von A. nicht sachlich bestimmt werden und deshalb stützt er selbst sich auch hier überall auf die Sitte seines Landes und sein letzter Grund lautet auch hier; „Weil es sich so gehört" (ὡς δει).

74. B. 3. K. 4. S. 47. Das Wort προαιρεσις ist sowohl von Garve, wie von Rieckher mit: „Vorsatz" übersetzt worden; indess dürfte das hier gewählte Wort: Entschluss wohl besser den Sinn jenes Wortes treffen, da Vorsatz nur den Gegensatz von Versehen (*culpa*) bezeichnet und der Vorsatz auch plötzlich gefasst werden kann, während A. hier etwas Vorüberlegtes (προβεβουλευμενον) damit bezeichnen will und das Plötzliche (τα ἐξαιφνης) nicht dazu rechnet. Das Vorsätzliche liegt wohl in jeder beschlossenen Handlung, aber nicht jede vorsätzliche Handlung ist eine beschlossene, d. h. aus Ueberlegung und Auswahl (προαιρεσις) hervorgegangene; deshalb nimmt A. auch die wörtliche Bedeutung zu Hülfe. Der Entschluss schliesst das Ueberlegen, d. h. eine blosse Thätigkeit des Denkens ab und indem eine von den mehreren Handlungen als die bessere (nach Lust oder nach Sittlichkeit gemessen) erscheint, tritt der Wille zu dem Denken hinzu und beschliesst das durch das Denken für das Beste erkannte zu thun. Weil somit ein Wollen in dem Entschlusse steckt, ist er keine blosse

Meinung (δοξα) und weil ein Denken und Fühlen vorhergeht, ist es keine blosse Begierde (ἐπιθυμια) oder Eifer (θυμος).

75. B. 3. K. 5. S. 48. Davon hat A. die Natur, die Nothwendigkeit und das Glück bereits als das aufgezeigt, wo keine Ueberlegung stattfindet; deshalb kann er sagen, dass das menschliche Handeln allein noch als Ursache übrig sei.

76. B. 3. K. 5. S. 49. Unter geometrischen Aufgaben (διαγραμματα) ist die geometrische Lösung einer Aufgabe mittelst der Hilfsconstruktionen zu verstehen, z. B. die Theilung einer geraden Linie in zwei gleiche Theile, wo man die verschiedenen Mittel, die dazu führen können, erwägt; unter Mathematik (αἱ μαθηματικαι) ist wohl das Suchen einer Summe oder eines Produkts zu verstehen, was nur auf eine Art durch Rechnung geschehen kann und deshalb keiner Ueberlegung der Mittel bedarf.

77. B. 3. K. 5. S. 49. Vielmehr wohl deshalb, weil das sinnlich Einzelne bereits fertig ist, während die Ueberlegung es mit Etwas zu thun hat, was erst werden soll.

78. B. 3. K. 5. S. 49. Damit meint A. die Vernunft; diese herrscht wie die Könige des Homer über das Volk, so sie über die ihr untergebenen Glieder des Körpers.

79. B. 3. K. 6. S. 50. Diese Ausführungen widersprechen den im Beginn des Kap. 1 Buch I gegebenen Definitionen. Dort ist das Ziel, was Jeder begehrt, das Gute; hier ist das, was die Menge begehrt (wünscht) das Angenehme und nur zufällig kann dies auch gut sein. Dies wird sich so vereinigen, dass hier unter ἀγαθον das sittlich Gute, als der engere Begriff, zu verstehen ist, während es dort auch das Angenehme und die Lust mit befasst. A. löst das im Beginn des Kapitels hier dargelegte Bedenken so, dass er sagt: Jeder Mensch wünscht das, was ihm als ein Gut erscheint, aber die Folge, dass es dann gar keinen Wunsch gebe, der das Gute an sich begehre, tritt deshalb nicht ein, weil bei dem sittlichen Menschen das ihm als Gut Erscheinende auch das wirkliche Gute ist.

80. B. 3. K. 7. S. 51. In diesem Kapitel behandelt A. die grosse Frage der Freiheit des Willens. Bisher hat A. das Freiwillige als das erklärt, dessen Anfang in uns ist; es bildet den Gegensatz zu dem durch Gewalt oder Drohung Erzwungenen. Weiter hat dann A. den Entschluss als ein Ueberlegtes dargestellt und gezeigt, dass die Ueberlegung sich nicht auf das Endziel des Handelns, sondern nur auf die dem Handelnden zugänglichen Mittel, womit dieses Ziel zu erreichen, beziehe. Das Endziel selbst wird nicht überlegt, sondern gewünscht (βουλητος). Es entsteht deshalb die Frage, ob die Freiheit, welche A. in dem Ueberlegen findet, auch bei dem Wünschen des Zieles besteht; d. h. ob es von uns abhängt, welches Ziel wir wünschen wollen? Wenn hier keine Freiheit bestehen sollte, so liegt der Schluss nahe, dass dann auch bei dem auf dieses Ziel gerichteten Handeln keine Freiheit bestehe, weil dieses Handeln sich nur um die Mittel zu diesem Ziele bewegt und diese Mittel in fester ursächlicher Verbindung zu dem Zwecke stehen. Mit diesen Zweifeln beschäftigt sich A. in diesem wichtigen und interessanten Kapitel.

A. stützt in dem Beginn desselben die Freiheit, oder, wie er sagt, dass das tugendhafte und schlechte Handeln von uns abhänge (ἐφ' ἡμιν ἐστι) darauf, dass dieses Handeln sich nur mit den Mitteln zu dem Ziele beschäftigt und bei diesen Mitteln eine Ueberlegung stattfinde und dass alles Ueberlegte von uns abhänge, weil jede Ueberlegung erst dann schliesse, wenn man den Anfang der Handlung auf sich selbst zurückgeführt habe und auf das, was das Herrschende (die Vernunft) in uns ist. Das Bedenken, dass diese Mittel doch von dem Ziele bedingt sind und das Ziel, als nicht überlegt, nicht in die Freiheit fällt, berührt A. hier noch nicht.

81. B. 3. K. 7. S. 52. Was hier A. zum Beweis der Freiheit aus der Erfahrung beibringt, kann dem Philosophen nicht genügen, da dies Alles wohl zweckmässig sein kann, aber trotzdem aus Nothwendigkeit erfolgen kann, wie ja auch A. und Viele das Zweck-

mässige und dem Ziele Entsprechende auch in dem Natürlichen, z. B. in den Pflanzen und ihrem Wachsen finden, ohne deshalb dieses natürliche Geschehen für ein freies zu halten. Deshalb schiebt auch A. hier das zu Beweisende schon unwillkürlich in die Prämissen ein. So wird nach ihm die Unwissenheit bei dem Betrunkenen bestraft, weil der „Anfang von der Trunkenheit in ihm selbst liege". Sein Beweis wird damit zu einem Zirkelbeweis. Alle Gründe gehen bei A. zuletzt auf den einen zurück, dass diejenige Handlung eines Menschen frei sei, bei welcher der Anfang derselben in ihm selbst liege. Es ist dies die Definition der Freiheit, die auch bei Kant wiederkehrt (B. II, 376), indem dieser sagt, die Freiheit bestehe darin, eine Reihe, die dann causal fortläuft, in ihrem ersten Gliede von selbst anzufangen. Aber, kann man entgegnen, wenn die Mittel durch das Ziel bestimmt werden (denn sie müssen nach Naturgesetzen das Ziel zur Folge haben, sind also durch diese Naturgesetze zu nothwendigen gemacht) und wenn das Ziel für den Menschen nicht frei gewählt wird, sondern wie später A. anerkennt, durch seine natürliche Anlage bestimmt ist, so kann die dem Menschen bei der Wahl der Mittel mögliche Ueberlegung doch nicht als der Anfang der Handlung und auch nicht als der Anfang des Entschlusses angesehen werden, vielmehr liegt dieser Anfang dann in dem Ziele, was gewünscht, d. h. begehrt wird. Dieses Begehren des Zieles ist also der Anfang und dieser Anfang ist nach A. kein freier, da er nur Gegenstand des Wünschens, nicht des Ueberlegens ist. Es frägt sich also, ob A. auf dieses Bedenken noch eingehen wird.

82. B. 2. K. 7. S. 52. Den Einwand, dass Jemand nicht im Stande sein könne, die nöthige Sorgfalt anzuwenden, erledigt A. in derselben Weise, wie bei der Trunkenheit. Er bestreitet nicht, dass solche Zustände thatsächlich bestehen können, allein sie heben nach A. die Freiheit nicht auf, weil solche Zustände erst aus dem einzelnen schlechten Handeln sich entwickeln und dieses einzelne Handeln ein freies gewesen ist.

83. B. 3. K. 7. S. 53. Den Einwand, dass die Freiheit deshalb fehle, weil der ungerecht Handelnde nicht ungerecht sein wolle, beseitigt A. damit, dass das blosse Wollen keinen Werth habe, wenn trotzdem die ungerechte Handlung gethan werde und dass das blosse Wollen bei schlechten Gemüthsrichtungen so wenig, wie bei Krankheiten genüge, um sie aufzuheben. Dieser Einwand wird wohl von den Sophisten ausgegangen sein. Er bezieht sich auf den Kampf mehrerer einander entgegengesetzter Begehren innerhalb der Seele (B. XI, 92). Weil bei dem Menschen neben den Motiven der Lust auch noch eine Achtung vor den sittlichen Geboten besteht, so kann auch das Unsittliche in der Regel nicht ohne einen solchen Kampf zwischen dem Begehren nach Lust und dem Begehren des Sittlichen vollzogen werden. Deshalb will auch der schlecht Handelnde das Sittliche, aber dieses Wollen ist zu schwach und wird deshalb von dem Verlangen nach der Lust überwunden.

Wenn dies der wahre Hergang ist, so scheinen die Gründe des A. nicht zutreffend. Denn es handelt sich hier gar nicht um Aufhebung eines thatsächlich vorhandenen Zustandes durch blosses Wollen, wie A. sagt, sondern um einen Kampf verschiedener Wollen und wenn das Wollen der Lust das stärkere ist und deshalb die unrechte Handlung geschieht, so mag dies immer ein unrechtes Handeln sein und mag so qualifizirt werden, aber darum handelt es sich hier nicht, sondern um die Frage, ob ein solches Unterliegen in diesem Kampfe noch als ein freies Handeln gelten könne? Es ist hier auch kein leeres Wollen, was durch die That sofort als nicht vorhanden oder als ein blosses Vorgeben sich darlegt; vielmehr besteht in solchem Kampfe oft ein sehr ernstliches Wollen des Guten, was nur nach langem Kampfe unterliegt. Hier kann die Freiheit nicht aus der Ueberlegung gefolgert werden, weil nicht das Wissen und die Gründe in Widerstreit sind, sondern die Begehren, wo trotz des besseren durch Ueberlegung gewonnenen Wissens das schlechtere doch das stärkere werden und den Sieg davon tragen kann.

84. B. 3. K. 7. S. 53. Hier kommt A. endlich auf den Zusammenhang des Zieles und der Mittel, der be-

reits in Erl. 81 geltend gemacht worden ist. Die Sophisten machten geltend, dass das Ziel für Jeden sich nach seiner Beschaffenheit gestalte (ὁποιος ποτ᾽ ἐστιν), dass er seiner Gedanken (φαντασιας) nicht Herr sei (d. h. dass die Erwägung der Mittel nothwendig durch das vorgestellte Ziel bestimmt werde) und dass deshalb das Handeln nicht als ein freies gelten könne. Auch hier ist die Entgegnung schwach. An Stelle des Zieles schiebt er hier die Gemüthsrichtung (ἑξις) unter; diese sei auch die Ursache der schlechten Gedankenrichtung und da die ἑξις durch einzelnes Handeln sich bilde und dieses frei sei, so sei es auch die ἑξις und die φαντασια. Allein es handelt sich, wie gesagt, nicht um diese, sondern um das Ziel (τελος) und dieses selbst fällt nach A. nicht in die freie Wahl.

85. B. 3. K. 7. S. 54. Diese Schlussausführungen zeigen eine auffallende Unsicherheit und einen Mangel an Schärfe, der nur aus dem eigenen Schwanken des A. erklärlich wird. A. erkennt hier zunächst offen an, dass das Ziel für den Menschen ausserhalb des Wählens falle und etwas Natürliches oder aus seiner Natur Folgendes sei. Diese natürliche Gabe, das wahrhafte Gute zu erkennen und zu wollen, können nicht gelehrt und von einem Anderen nicht beigebracht werden. Anstatt aber nun hieraus den richtigen Schluss zu ziehen, dass, wenn die Erkenntniss und das Begehren des Zieles nicht frei sei, dann auch das Ueberlegen der Mittel und das daraus folgende Handeln nicht frei sei, weil es durch das Ziel bestimmt werde, lässt A. diesen Gedankengang fallen und fasst seine Gegner bei einem ganz anderen Punkte. Diese wollen nämlich die Freiheit bei der Tugend anerkennen und nur bei dem Laster nicht; und so sagt ihnen A.: Wenn das schlecht Handeln wegen der Unfreiheit des Zieles nicht frei ist, so ist es auch bei der Tugend nicht, denn das dem Menschen erscheinende Ziel ist für beide Fälle durch die Natur bestimmt und alles Handeln geschieht nur in Beziehung auf das Ziel. A. stützt also im letzten Grunde seine Behauptung von der Freiheit des guten und schlechten Handelns nur auf eine Inkonsequenz seiner Gegner; weil diese die Freiheit nur bei dem Laster nicht gelten lassen wollten, hier aber für Tugend und

Laster kein Unterschied besteht, so, sagt A., muss auch das Laster ein freies Handeln sein und merkwürdiger Weise lässt A. die andere Alternative, die nach seiner vorgehenden Ausführung über die Natur des Zieles die viel richtigere sein würde, nämlich dass weder bei dem Laster noch bei der Tugend ein freies Handeln bestehe, bei Seite.

Indem A. hiermit seine Untersuchung über die Freiheit des Willens schliesst, erhellt, dass er auch, abgesehn von den hier gerügten Mängeln, viele Seiten dieser Frage nicht erschöpft und manche weitere Bedenken gar nicht in Erwägung genommen hat. Dennoch muss man anerkennen, dass er, so viel die auf uns überkommenen Schriften ergeben, tiefer, als irgend ein anderer Philosoph der alten Welt vor oder nach ihm auf diese Frage eingegangen ist und sie geistreich behandelt hat. Uebrigens ist es interessant, dass Locke die Freiheit des Willens ebenso, wie A., in der Fähigkeit des Menschen, zu überlegen, ehe er handelt, findet. (B. 50 S. 276 und B. 52 S. 116.) Auch könnte man darin, dass A. die Freiheit als das Handeln erklärt, dessen Anfang in dem Handelnden selbst ist, einen Anklang an Herbart finden, der die Freiheit darauf stützt, dass in der Reihe der Ursachen, welche zur That geführt haben, der Wille des Handelnden mit enthalten ist, ohne dann weiter danach zu fragen, ob dieses Wollen selbst als ein freies angesehen werden könne, oder in der auf Nothwendigkeit beruhenden Reihe ein einzelnes Glied bilde, was an sein Vorglied ebenso nothwendig, wie jedes andere der Reihe gebunden ist.

Die realistische Auffassung der Freiheit ist B. XI, S. 81 entwickelt; die Vergleichung des dort Gesagten wird das Unzureichende der Ausführungen des A. vollständiger erkennen lassen. Uebrigens sei noch bemerkt, dass, wenn A. immer nur von dem Ziele beim Handeln spricht, es zweifelhaft sein könnte, ob er damit nur das letzte und eine Ziel versteht, welches als das eine Ziel für das ganze Handeln eines Menschen während seines ganzen Lebens gilt und was später vielfach auch als die Bestimmung des Menschen bezeichnet worden ist, oder ob er damit die vielerlei Ziele meint, die im Laufe des Tages bei dem Menschen sich einstellen und in Bezug

auf welche er die besten Mittel zu ihrer Erreichung überlegt. Man wird wohl keines von beiden annehmen können, sondern A. meint mit το τελος wohl jene durch die ganze natürliche Anlage und Entwickelung des Menschen bestimmte Richtung auf gewisse Hauptziele, die meist für eine lange Reihe von Jahren vorhalten und sein Handeln bestimmen; so z. B. bei Napoleon I. die Unterwerfung Europas unter die Herrschaft Frankreichs; oder das Streben des Kaufmannes, sich Vermögen zu erwerben, oder das Ziel des Ehrgeizigen, im Staatsdienst die höchsten Aemter zu ersteigen, oder das Ziel des Gelehrten, z. B. Newton's, eine Wissenschaft weiter zu führen und die in ihr noch ungelösten Fragen zu lösen. Man kann hier allerdings mit A. sagen, dass solche Ziele durch die körperliche und geistige Natur des Menschen bestimmt und demselben gegeben sind und dass eine Ueberlegung nicht bei ihnen, sondern nur bei der Auffindung und der Wahl der zu ihnen führenden Wege statthat. Es ist bekannt, dass solcher Ziele auch mehrere neben einander bei einem Menschen bestehen können, allein dies führt, wie gezeigt worden, auch auf die Unfreiheit in der Ergreifung der zur Erreichung dieses Zieles nöthigen Mittel.

86. B. 3. K. 8. S. 54. Dies bezieht sich darauf, dass die tugendhafte Gemüthsrichtung (ἕξις) durch einzelnes tugendhaftes Handeln nach A. sich bildet und dann als Grundlage der Tugend durch Thätigkeit, d. h. durch einzelnes tugendhaftes Handeln (ἐνεργεια) sich wieder verwirklicht. Erl. 44 und 84.

86b. B. 3. K. 8. S. 54. Die Gemüthsrichtung entwickelt sich nach A. durch das einzelne tugendhafte Handeln; insofern ist auch die beginnende Entstehung der Gemüthsrichtung in unserer Gewalt; allein die Art, wie sie sich dann weiter ausbildet und durch das einzelne Handeln verstärkt, ist ein physiologischer Vorgang, welcher dem Menschen unbekannt bleibt.

87. B. 3. K. 9. S. 55. A. geht nunmehr zur Erörterung der einzelnen sittlichen oder Charakter-Tugenden über und handelt darüber in diesem, dem vierten und

fünften Buche. Die einzelnen Tugenden, die er bespricht, sind: 1) Die Tapferkeit, 2) die Selbstbeherrschung, 3) die Freigebigkeit, 4) die Grossherzigkeit, 5) die Seelengrösse, 6) die Ehrliebe, 7) die Sanftmuth, 8) die Tugenden der Geselligkeit und 9) die Gerechtigkeit; im sechsten Buche folgen dann die Wissens-Tugenden.

Plato hatte in Uebereinstimmung mit den Philosophen seiner Zeit nur vier Kardinaltugenden angenommen: 1) Die Tapferkeit, 2) die Selbstbeherrschung, 3) die Gerechtigkeit und 4) die Weisheit. Man sieht, dass A. dies nicht für zureichend hält, da in dieser Eintheilung viele wirklich bestehende Tugenden ausgeschlossen bleiben, wie z. B. die Wahrhaftigkeit. Auch hält A. die Weisheit mehr für eine Wissens- als Charakter-Tugend und deshalb behandelt er sie erst im sechsten Buche.

88. B. 3. K. 9. S. 56. Schon hier und noch mehr, je länger A. bei den einzelnen Tugenden verweilen wird, zeigt sich, erstens, dass A. eine scharfe, bestimmte Definition von den einzelnen Tugenden, wie hier von der Tapferkeit, nicht geben kann, sondern dass jedes Merkmal, was er aufstellt, sofort wieder von Ausnahmen durchlöchert werden muss; zweitens, dass A. die Beweise für seine Bestimmung und Begrenzung der einzelnen Tugenden nur der Sitte und den Ansichten seines Volkes entnimmt, ohne dass es ihm einfällt, einen Beweis dafür aus einem höheren Prinzip oder aus der Vernunft zu führen. In Wahrheit giebt also A. nur eine Beschreibung der bei den Griechen zu seiner Zeit thatsächlich bestehenden und als solche anerkannten Tugenden, aber keine wissenschaftliche Begründung derselben, wie man sie in einer philosophischen Schrift erwarten sollte. Offenbar muss dies einen Grund haben, sonst würde A. sicher diese Begründung gegeben haben. Wenn nach realistischer Auffassung das Sittliche sich aus keinem sachlichen Prinzip ableitet und bildet, sondern nur aus den Geboten erhabener Autoritäten, so erklärt sich beides in sehr natürlicher Weise. Indem bei dieser Ansicht die Sitten bei jedem Volke aus den natürlichen Bedingungen des Landes, der Lebensweise, des Klimas, der vorherrschenden Leidenschaften, dem Grade der Kenntnisse u. s. w.

sich ableiten, werden diese zunächst aus der Lust hervorgegangenen Sitten, soweit die Nation deren Verletzung mit Verachtung straft, zu Geboten, welche vermöge der Erhabenheit der Nation als solcher, der Einzelne mit Ehrfurcht aufnimmt und vollzieht. Dabei kann aber in Folge jener natürlichen Einflüsse durchaus nicht im Voraus bestimmt werden, welche verschiedenen Arten von Handlungen zu einer Gattung oder Tugend zusammenzufassen sind; vielmehr ist auch hierbei die Sitte von all jenen natürlichen Einflüssen bedingt, die überdem noch durch Veränderungen derselben im Laufe der Zeit noch verwickelter werden können. Daraus erklärt sich, dass 1) die einzelnen Tugenden durchaus nicht scharf definirt werden können; der Sprachgebrauch, welcher sich hier der Sitte gemäss bildet und einzelne Arten von Handlungen mit einem Namen zusammenfasst, hält hierbei selbst keine feste Grenze ein; auch ist der Umfang der einzelnen Tugenden bei der fortschreitenden Entwickelung einer Nation kein fest begrenzter und das, was vor 500 Jahren als tapfer oder sparsam galt, gilt vielleicht heute nicht mehr dafür; 2) erhellt, dass kein Beweis für diese Beschreibung einer Tugend aus einem sachlichen Prinzip beigebracht werden kann; der sittliche Inhalt bildet sich vielmehr aus den von jenen Zufälligkeiten bedingten Gebräuchen des Volkes und die sittliche Natur tritt denselben nur in dem Maasse hinzu, als die Nation die Befolgung desselben mit Achtung, die Verletzung mit Verachtung und deren Folgen begleitet. Deshalb bleibt der einzige Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Beschreibung oder versuchten Definition die Berufung auf die Ansicht und Stimme des Volkes, welche damit übereinstimmt. Deshalb lautet die letzte Begründung einer Definition oder Regel im sittlichen Gebiete bei A. immer, dass das betreffende Verhalten tugendhaft genannt werde (λεγεται) oder dass es gelobt oder getadelt werde (ἐπαινειται oder ψεγεται); oder dass es sich so gehöre (ὡς δει), alles Ausdrücke, die darauf hinaus laufen, dass ein Verhalten sittlich oder unsittlich sei, weil die Stimme des Volkes es so wolle. Indem A. sonach beide Resultate der realistischen Auffassung thatsächlich in diesem Werke befolgt, giebt er selbst die beste Bestätigung für die Richtigkeit derselben.

Endlich erhellt 3) dass es unmöglich ist, dass bei zwei verschiedenen Völkern die einzelnen Tugenden genau übereinstimmen; denn die sie erzeugenden Bedingungen sind niemals genau dieselben. Deshalb sind die Namen solcher Tugenden bei dem einen Volke in die Sprache eines anderen Volkes nicht genau übersetzbar; man muss mit dem Namen derjenigen Tugend sich behelfen, die ihr ohngefähr am nächsten kommt. Dies zeigt sich schon hier bei der Tapferkeit; sie hat namentlich in dem metaphorischen oder weiteren Sinne eine andere Bedeutung bei den heutigen Deutschen, wie bei den alten Griechen und bei anderen Tugenden wird dies noch mehr sich zeigen. Der Leser muss sich diese Schwierigkeit immer gegenwärtig halten, wenn die Beschreibung des A. von einer einzelnen Tugend nicht zu der deutschen Tugend passen will, die mit dem in der Uebersetzung gebrauchten Namen bei uns bezeichnet wird. Diese Schwierigkeit ist bei einzelnen Tugenden oft so gross, dass überhaupt kein passender Name im Deutschen gefunden werden kann.

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten ist die von A. hier und in den folgenden Büchern gebotene Beschreibung der einzelnen Tugenden eine meisterhafte, welche die erheblichsten Merkmale mit grosser Sicherheit hervorhebt und die feinsten Züge aus den sittlichen Zuständen seines Volkes bietet.

89. B. 3. K. 10. S. 57. Die Ausdrucksweise ist hier schwerfällig. A. will sagen: Die Gemüthsrichtung bildet sich durch einzelnes wiederholtes tapferes Handeln; diese Gemüthsrichtung bestimmt dann das Gefühl und folgeweise das Urtheil; das tapfere Handeln gilt dann der Seele als schön und auch das Ziel der Tapferkeit stimmt dann mit der Gemüthsrichtung, weil nach dem Ziele das einzelne Handeln bestimmt wird und aus diesem die Gemüthsrichtung sich bildet, so dass also Ziel und Gemüthsrichtung mit einander bei dem Tapferen immer übereinstimmen.

90. B. 3. K. 10. S. 57. A. zieht hier einen feinen Unterschied zwischen dem Zuviel in der Furchtlosigkeit und dem Zuviel in dem Muthe. Meist gelten beide Zu-

stände als Tollkühnheit; allein das Zuviel in der Furchtlosigkeit bezeichnet nur ein passives Verhalten, was sich durch Schreckliches nicht aus dem Gleichmuth bringen lässt, während das Zuviel im Muthe zu tollkühnem Handeln treibt, also einen Zustand aktiver Natur enthält.

91. B. 3. K. 11. S. 58. A. will hier wohl nicht allgemein den Selbstmord für unsittlich erklären, sondern den Selbstmörder nur nicht für tapfer gelten lassen; denn er bespricht hier nur die Tugend der Tapferkeit. Indess hat er sich sonst nirgends über den Selbstmord ausgesprochen.

92. B. 3. K. 11. S. 58. Diese Ausdehnung des ursprünglichen Begriffs der Tapferkeit auf analoge Fälle bestätigt das, was in Erl. 88 über die Undefinirbarkeit der einzelnen Tugenden und deren Entstehung aus der Sitte gesagt worden ist.

93. B. 3. K. 11. S. 58. Die Worte Hectors stehen Iliade 22, v. 100; die Worte Diomed's Iliade 8, v. 148.

94. B. 3. K. 11. S. 59. Vielmehr Agamemnon sagt es; Iliade 2, v. 391.

95. B. 3. K. 11. S. 59. Beim Hermaios fielen im letzten heiligen Kriege die Bürger von Koronea im Kampfe gegen Onomarchos bis auf den letzten Mann, während die böotischen Söldner flohen.

96. B. 3. K. 11. S. 60. Man sieht, wie streng hier A. verfährt und als Tapferkeit nur das Verhalten gelten lässt, wo ausschliesslich „um des Schönen willen“ so gehandelt wird. A. steht hier ganz auf dem Standpunkte Kant's, welcher ebenfalls bei dem sittlichen Handeln jedes der Lust oder Leidenschaft entlehnte Motiv abweist und nur ein Handeln aus Achtung vor dem Gebot für sittlich erklärt.

97. B. 3. K. 11. S. 61. An diesem Falle ist deutlich das Wesen der festen Gemüthsrichtung (ἑξις) zu erkennen.

98. B. 3. K. 11. S. 61. Das Nähere ist aus Xenophon's griechischer Geschichte IV 4 zu ersehen.

Polemarchos hatte die Schilde der getödteten Sikyonier aufgenommen und war sammt den sich ihm Anschliessenden mit diesen Schilden bewaffnet den Argivern entgegengetreten; weshalb diese ihn und die Seinigen für die Sikyonier hielten.

99. B. 3. K. 12. S. 61. Der Gegensatz von Furcht erweckenden und von Muth erweckenden Dingen (τα φοβερα και τα θαρραλεα) bezieht sich darauf, dass beide Arten zwar Gefahr drohen, aber die ersteren nur Furcht erwecken, während die letzteren dabei den Muth anregen und den betreffenden Menschen in Affekt versetzen. Zu letzteren gehören alle die Fälle, wo die Gefahr nicht so augenscheinlich ist und den Sieger grosser Lohn und Ehre erwartet; deshalb nennt A. gleich darauf diese Fälle angenehm.

100. B. 3. K. 12. S. 62. Hier treten deutlich die Motive der Lust und die sittlichen Motive als Gegensätze auf, die sich in der Brust des Menschen bekämpfen und nur bei dem tapferen Mann hat das sittliche Motiv die Oberhand und lässt ihn der Gefahr trotzen. A. würde vielleicht diesen Gegensatz beider Motive schärfer und allgemein für alles Handeln hervorgehoben und das sittliche Motiv nicht auch auf die Lust zurückgeführt haben, wenn nicht das Schöne (καλον), womit die Griechen ihr Sittliches bezeichneten, eine Zweideutigkeit gehabt hätte, welche die griechischen Philosophen bis zu A. Zeit verleitete, auch das sittliche Motiv als eine Art Lust zu fassen. Erst die Stoiker schieden die Lust ganz davon aus.

101. B. 3. K. 12. S. 62. Hier, am Schlusse der Untersuchung des Wesens der Tapferkeit ist es von Interesse und zugleich für das Verständniss der Lehre des A. förderlich, mit dieser Darstellung das zu vergleichen, was Plato über die Tapferkeit gesagt hat. Er handelt darüber im Laches, im Protagoras und im vierten Buche der Republik. Der Dialog Laches schliesst zwar ohne Resultat ab; aber nur scheinbar. Nachdem Sokrates da

gezeigt hat, dass das Wesen der Tapferkeit nicht in einer blossen Beharrlichkeit liege, sondern auch in der Erkenntniss dessen, was wahrhaft furchtbar oder nicht sei, schliesst der Dialog damit, dass sonach die Tapferkeit mit der Tugend überhaupt zusammenfalle, weil nur das Schlechte wahrhaft zu fürchten sei und somit die Tapferkeit sich zur Vollführung des Guten und Vermeidung des Schlechten gegen Menschen und Götter d. h. zur Tugend überhaupt gestalte. Es ist damit das Positive erreicht, was Plato wollte, nämlich dass es überhaupt nur eine Tugend gebe. — Im Protagoras kommt Plato zu demselben Resultate, nur betont er noch mehr, dass die Tugend lediglich in einer Erkenntniss des Guten und Schlechten bestehe, weil, wo diese vorhanden sei, der Mensch sicher das Gute auch vollbringen werde; denn nur der Unverstand, d. h. eine Nichtkenntniss, könne ihn hier das Schlechte wählen lassen. Deshalb schliesst Plato auch hier damit, dass die Tapferkeit in der Erkenntniss dessen bestehe, was die Weisheit für furchtbar erkläre und was nicht. Ganz ähnlich ist auch die Ausführung im vierten Buche der Republik, wo Plato damit schliesst, dass die Tapferkeit in der richtigen Vorstellung von dem bestehe, was furchtbar ist und was nicht. (B. XXVII, 180.) Indess wird es Plato in der Republik doch dadurch möglich, von mehreren Tugenden zu sprechen, dass er drei verschiedene Vermögen in der Seele unterscheidet, das Wissen, das Begehren und den Eifer (θυμός); insofern diese Vermögen sich gut verhalten, entsteht daraus die Weisheit, die Mässigkeit und die Tapferkeit, während die Gerechtigkeit die allgemeine Tugend sei und darin bestehe, dass jedes dieser drei Vermögen der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle.

Vergleicht man diese Lehre mit der des A., so ergeben sich folgende Unterschiede. 1) Plato verfährt in seiner Tugendlehre deduktiv und dialektisch; A. dagegen induktiv, indem er die Begriffe aus der Erfahrung abzuleiten sucht. 2) Plato verlegt das Wesen aller Tugend in die Erkenntniss; wo diese vorhanden ist, da kann nach seinen Ausführungen das tugendhafte Handeln nicht ausbleiben, weil nur Unverstand (ἀμαθία), d. h. Unkenntniss hier ein Hinderniss abgeben könne. A. hat dagegen die richtige Erkenntniss, dass das Wissen allein den Willen nicht bestimmen könne, sondern dass eine Neigung oder Gemüthsrichtung hinzukommen müsse, welche in dem gut Handeln seine Befriedigung finde. 3) Plato kann in Wahrheit nur eine Tugend anerkennen; die einzelnen Tugenden, die er daraus absondert, bewegen sich immer in dem Guten überhaupt und sondern sich nur innerhalb des Denkens, indem man die zur Ausführung des Guten nöthigen drei Seelenvermögen sondert und die Thätigkeit eines einzelnen besonders betont. A. erkennt dagegen eine sachliche Verschiedenheit der Tugenden an, leitet diese aber nicht deduktiv aus Begriffen ab, sondern entnimmt deren Inhalt und Unterschied aus der thatsächlichen Sittlichkeit seines Volkes. 4) Bei Plato wird die Tapferkeit im Kriege nicht als etwas Besonderes oder als die Tapferkeit im eigentlichen Sinn hingestellt, sondern auch jene bürgerliche Tapferkeit gehört ihr zu und alle Tapferkeit entspringt aus dem Eifer (θυμός). Bei A. gilt umgekehrt, indem er der Ansicht seines Volkes folgt, nur das muthige Verhalten im Kriege als die eigentliche Tapferkeit und die Ausdehnung auf anderes furchtloses Verhalten gilt ihm nur als eine metaphorische Ausdehnung des eigentlichen Begriffs.

Dessenungeachtet ist auch bei A. noch vieles von den Auffassungen seines Lehrers haften geblieben; namentlich sucht auch er 1) nach einer festen Definition der Tapferkeit und meint sie erreichen zu können, obgleich es ihm nicht gelingt; 2) gilt auch dem A. das Sittliche, wie es durch Erziehung und Leben unter seinem Volke in ihm selbst eingedrungen war, als das Absolute, obgleich er nicht ansteht, es aus dem Sprachgebrauche und den sittlichen Urtheilen seines Volkes abzuleiten. 3) die Definition, die A. von der Tapferkeit bietet, stimmt beinah ganz mit der des Plato überein; beide stellen als das Wesen derselben hin, nur das zu fürchten, was sich zu fürchten gehört oder das Schlechte. Beide bemerken nicht, dass sie damit sich in einer leeren Tautologie herumdrehn.

Dennoch enthält die Lehre des A. einen unverkennbaren Fortschritt und einen viel grösseren Reichthum an feinen und treffenden Schilderungen des Besonderen. Diese Vorzüge ergeben sich als die naturgemässe Folge davon, dass A. das dialektische Prinzip seines Lehrers

verlassen, die Ethik auf das daseiende Sittliche gestützt und ihren Inhalt durch Beobachtung zu gewinnen gesucht hat.

102. B. 3. K. 13. S. 62. Das griechische Wort σωφροσυνη ist hier mit Selbstbeherrschung übersetzt worden. Es wiederholt sich hier die in Erl. 88 dargelegte Unübersetzbarkeit der einzelnen Tugendnamen. Die σωφροσυνη gehörte zu den schon von Plato behandelten vier Kardinaltugenden der Griechen. Cicero übersetzt sie mit *temperantia;* im Deutschen ist das Wort Mässigkeit am gebräuchlichsten; indess kommt später noch im siebenten Buche die ἐγκρατεια und ἀκρατεια vor, welche passender mit Mässigkeit und Unmässigkeit zu übersetzen sind. Deshalb ist hier mit Rieckher das Wort: Selbstbeherrschung gewählt worden. Garve hat es umgekehrt gemacht und σωφροσυνη mit Mässigkeit, ἐγκρατεια mit Selbstbeherrschung übersetzt; Schleiermacher übersetzt bei Plato σωφροσυνη mit Besonnenheit; für Plato mag dies richtig sein, weil Plato alle Tugend auf eine Erkenntniss zurückführt; für A., der diese Ansicht nicht theilt, passt dieses Wort weniger. Das Weitere in dieser Hinsicht wird sich erst bei Buch VII ergeben. Nach Plato, Republik Buch 4, Kap. 9 (B. 27 S. 184) besteht die Selbstbeherrschung in der Unterordnung der Begierden, als des schlechteren Theiles der Seele, unter die Vernunft, als dem besseren Theile. Auch A. stimmt dem bei, deshalb nennt er die Selbstbeherrschung eine Tugend des unvernünftigen Theiles der Seele, indem dieser Theil der Seele bei dieser Tugend dem vernünftigen Theile gehorcht. Die Tapferkeit gleicht ihr in dieser Beziehung, weil sie speziell den Gehorsam des Furcht-habenden Theiles der Seele gegen den vernünftigen Theil bezeichnet.

103. B. 3. K. 13. S. 62. Man sehe Buch II Kap. 7.

104. B. 3. K. 13. S. 62. Dies folgt nämlich schon aus dem Begriff der Tugend als einem Mittleren zwischen zwei Aeussersten; diese Gegensätze bedingen, dass das Handeln hierbei sich auf dieselben Gegenstände beziehe, da die Gegensätze sich nur in dem Grade unterscheiden.

104 b. B. 3. K. 13. S. 63. Es ist auffallend, dass hier A. den Genuss an den Werken der bildenden Kunst und gleich darauf auch den an der Schauspielkunst zu der körperlichen Lust (σωματικας ἡδονας) rechnet.

105. B. 3. K. 13. S. 64. Die Meinung, dass die Lust beim Essen und Trinken nicht durch den Geschmackssinn, sondern durch den Gefühlssinn bewirkt werde, ist wohl unrichtig; das Süsse und Spirituöse kann man nicht fühlen, sondern nur schmecken und wenn jener Schmarotzer sich eine lange Kehle wünschte, so wollte er damit nur den Genuss des Schmeckens verlängert haben, was nach seiner Meinung von der Länge der Kehle bedingt war; eine freilich falsche Meinung, da die Geschmacksnerven nur auf die Zunge und den Gaumen beschränkt sind.

106. B. 3. K. 13. S. 64. Mit „Unsrigen“ (ἡμετερον) scheint hier dasselbe, wie oben mit dem eigenthümlichen (ἰδιον) bezeichnet zu sein, nämlich das, was nur Einzelnen in Folge ihrer besonderen Beschaffenheit Lust und Begehren erweckt. Indess kann damit auch das rein Menschliche im Gegensatz der mit den Thieren gemeinsamen Lust gemeint sein.

107. B. 3. K. 13. S. 65. Dies Kapitel ergiebt noch deutlicher, als bei der Tapferkeit, dass A. die Tugend der Selbstbeherrschung nur beschreiben, aber nicht definiren kann; denn dass die Selbstbeherrschung die Mitte zwischen zwei Lastern sei, ist eine Definition, die sich im Kreise dreht, weil die Laster nur als das Aeusserste der Tugend definirt werden; ein jedes also hier durch das Andere definirt wird. Ebenso leer ist die andere Definition, wonach die Selbstbeherrschung bei dem vorhanden ist, der sich der Lust nur erfreut, wo, wenn und wie es sich gehört. Dagegen ist die von A. gegebene Beschreibung dieser Tugend und ihres Gegentheils voll richtiger und feiner Bemerkungen. Endlich dient auch hier als Grundlage, auf der die Schilderung beruht, nur die in Griechenland bestehende Tugend dieser Art; deshalb beruft sich A. auch hier zum Beweis lediglich darauf, dass ein bestimmtes Verhalten Selbstbeherrschung genannt (λεγεται) und gelobt werde.

108. B. 3. K. 14. S. 65. An sich ist das Begehren weder eine Lust noch ein Schmerz; es kann aber daraus beides entstehen; nämlich Lust, wenn das Begehrte erreicht wird und Schmerz, wenn es nicht erreicht wird; im ersten Falle ist der erreichte Gegenstand, aber nicht das erfüllte Begehren, die wahre Ursache der Lust; im anderen Falle ist das Fehlen des Gegenstandes und die Machtlosigkeit, ihn zu erlangen, aber nicht das unerfüllte Begehren, die Ursache des Schmerzes.

109. B. 3. K. 15. S. 66. Diese Ausführung beruht darauf, dass man den Lockungen der Lust leichter widerstehen könne, als dem Abscheu vor dem Schmerz; indess ist dieser Satz in solcher Allgemeinheit bedenklich; an sich ist das Anziehen des Lust-Versprechenden ebenso stark, als das Abstossen des Schmerz-Drohenden. Auch die Gewohnheit ändert hierin nichts; Bergleute, Matrosen, Seiltänzer gewöhnen sich ebenso an das Gefahr Drohende, wie Andere sich an das Angenehme gewöhnen. Der Unterschied kann nur in der ungleichen Stärke dieser Gefühle für den einzelnen Fall gelten und da es bei der Feigheit sich meist um ein Vermeiden des Todes handelt, so scheint hier der Trieb der Furcht der stärkere und deshalb das Nachgeben hier weniger freiwillig. In diesem Sinne wird es A. wohl gemeint haben.

110. B. 3. K. 15. S. 67. Auch diese Betrachtungen sind nur Spiele des Denkens, die auf Tautologien hinaus laufen. Der Begriff der Feigheit und selbst die dahin neigende Gemüthsrichtung ist natürlich ohne Schmerz, weil dieser erst durch eine wirkliche Gefahr, d. h. durch den einzelnen Fall erweckt werden kann. Ebenso enthält der Begriff und selbst die ἕξις der Zuchtlosigkeit noch keine Lust und wird deshalb nicht begehrt, sondern nur das einzelne zuchtlose Handeln, da nur dieses Lust gewährt.

111. B. 3. K. 15. S. 67. Hier zieht A. wiederholt die Vernunft (λογος) herbei, um die Selbstbeherrschung näher zu bestimmen. An sich hat A. den richtigen Instinkt, dies nur selten zu thun und lieber sich auf die thatsächliche Sittlichkeit seines Volkes zu stützen. Wenn er hier dennoch die Vernunft herbeinimmt, so zeigt sich doch deutlich, dass er sie gar nicht als Quelle für den Inhalt der betreffenden Tugend benutzen kann, denn es bleibt einfach bei dem Ausspruch, dass die Vernunft dasselbe vorschreibe, welches das „wie es sich gehört" verlangt. Bei A. besteht die Ueberzeugung, dass die thatsächlichen sittlichen Regeln in seinem Lande in ihrem Inhalte auch das absolut Vernünftige sein; deshalb stellt er beides als identisch zusammen und meint, wenn er seinen Inhalt aus der Erfahrung und der Sittlichkeit seines Landes schöpft, denselben zugleich aus der Vernunft zu schöpfen. Diese Täuschung, in welcher sich hier A. befindet, zeigt sich beinah bei allen Philosophen auch der späteren Zeit bis auf den heutigen Tag. Ein jeder hält die Sittlichkeit seines Landes, in dem er lebt und aufgewachsen ist, für die absolute, während doch die Verschiedenheit des sittlichen Inhalts in verschiedenen Ländern und Zeiten dem widerspricht, wo jeder die Sittlichkeit seines Landes und seiner Zeit ebenfalls für die absolute hält. Allerdings muss das sittliche Gefühl des Einzelnen die sittlichen Gebote seines Landes für das Höchste halten; allein für den Philosophen handelt es sich nicht um sein sittliches Gefühl und dessen Wirksamkeit, sondern um die Erkenntniss desselben als eines Objektes der Wissenschaft. Indem das sittliche Gefühl in verschiedenen Ländern und Zeiten zu Verschiedenem treibt, kann es für den Philosophen nicht als das Kennzeichen der Wahrheit gelten, vielmehr muss er nach einer zuverlässigern Quelle für diesen Inhalt des Sittlichen suchen.

112. B. 4. K. 1. S. 68. Es ist die in Buch II Kap. 7 aufgestellte Ordnung der einzelnen Tugenden, ohne dass derselben ein aus der Sache selbst entnommener Grund unterliegt.

113. B. 4. K. 1. S. 68. Der griechische Name dieser Tugend ist ἐλευθεριοτης; auch hier bezeichnet das Wort: Freigebigkeit den Sinn des griechischen nur unvollkommen; eher passt im Lateinischen noch das Wort *liberalitas* und das davon abgeleitete Liberalität, sowie das *gentlemanlike* im Englischen. Das griechische Wort ist von dem freien Manne (ἐλευθερος) abgeleitet, welcher dort nicht

blos den Gegensatz zu dem Sklaven, sondern auch zu denen bildete, welche sich durch ihre Arbeit ihren Lebensunterhalt verschafften. Da diese Gegensätze jetzt nicht mehr bestehen, so erklärt es sich, dass auch der Umfang dieser Tugend sich geändert hat. Man bezeichnet diese Tugend jetzt mehr mit dem Worte Sparsamkeit; man hat in den modernen Verhältnissen die Mitte hier mehr nach dem Nehmen zu- und von dem Geben abgerückt, als es in Griechenland der Fall war. Von diesem Gesichtspunkte aus muss man die nachfolgende Beschreibung dieser Tugend auffassen.

Uebrigens bietet A. in diesem vierten Buche lauter Tugenden, welche nicht zu den Kardinaltugenden der Griechen gehören; zwei der letzteren hat er in dem dritten Buche behandelt; die Gerechtigkeit ist erst der Gegenstand des fünften Buches und die Weisheit stellt A. zu den Wissens-Tugenden und behandelt sie erst im sechsten Buche. In Folge der sorgfältigern Beobachtung des Daseienden, welche die Philosophie des A. so wesentlich von der des Plato und der Eleaten unterscheidet, konnte dem A. nicht entgehen, dass jene vier Kardinal-Tugenden das Gebiet der Tugenden nicht erschöpfen und er führt deshalb in diesem Buche hier eine Reihe von Tugenden auf, die sich ihm bei Beobachtung des sittlichen Lebens der Griechen noch als besondere darstellten. Ob dies Verzeichniss vollständig ist, wird erst am Schluss dieses Buches zu erwägen sein.

114. B. 4. K. 1. S. 69. Auch hier bewegt sich A., wie man leicht bemerkt, in lauter Tautologien. Wenn die Tugend das richtige und gute Handeln ist, so versteht sich, dass die Tugend im Gebrauch des Vermögens den richtigen Gebrauch enthalten muss und wenn der Freigebige in der Mitte zwischen den nach beiden Seiten hin schlechten Gebrauch steht, so versteht sich, dass er den guten Gebrauch darstellt. Diese leeren, tautologischen Beweise bei A. sind noch ein Erbstück von Plato und hängen mit der Ueberschätzung des Denkens zusammen.

115. B. 4. K. 1. S. 69. Es ist auffallend, dass A. der Tugend der Sparsamkeit gar nicht gedenkt; sie ist, wie in Erl. 113 bemerkt worden, an die Stelle der Freigebigkeit getreten, nachdem alle Stände in der modernen Zeit zur Arbeit genöthigt sind. In der Sparsamkeit ist dieser Gegensatz von Geben und Nehmen, wie ihn A. hier schildert, nicht vorhanden; das Nehmen, d. h. das Erwerben steht dem Geben völlig gleich berechtigt gegenüber. A. erreicht selbst bei seiner Freigebigkeit diesen Gegensatz nur dadurch, dass er das Nehmen als etwas passives (πασχειν) und das Geben als das allein aktive darstellt; allein das erlaubte Nehmen ist nur das Resultat einer aktiven Arbeit und bildet mit dieser ein untrennbares Ganze.

116. B. 4. K. 2. S. 70. Was man zu eigen besitzt, das kann man nicht nehmen; denn das Nehmen hat hier nicht blos die Bedeutung, dass man das Geld aus seinem Schranke holt. A. sagt: ληψεται ἀπο των ἰδιων κτηματων. Nun bezeichnet κτημα mehr den Erwerb, man kann also es vielleicht so verstehen, dass der Freigebige dàs, was er erworben hat, von dem, der es zu geben hat, nimmt. Indess kann dem Satze auch eine blosse Flüchtigkeit des A. zu Grunde liegen.

117. B. 4. K. 2. S. 71. Bei keiner Tugend ist bisher von A. die Formel: „Wie es sich gehört," so häufig zu Hülfe genommen worden, wie hier. Es liegt auf der Hand, dass durch diese Beziehung seiner Definition der Freigebigkeit alle Bestimmtheit abgeht. Indess ist dies die Natur aller Tugenden (Erl. 88) und der Freigebigkeit insbesondere, da diese mehr, wie andere Tugenden, von der Stellung der Stände zu einander und von der Achtung, in welcher die Arbeit bei einem Volke steht, abhängt; gerade diese Bedingungen sind aber je nach Zeiten und Ländern sehr verschieden.

118. B. 4. K. 2. S. 71. Simonides war ein berühmter lyrischer Dichter, dessen Geiz sprüchwörtlich geworden war; auch Theophrast erwähnt seiner in den Charakteren. Simonides trug mit einer Elegie auf die bei Marathon Gefallenen in einem Wettkampfe der berühmtesten Dichter Griechenlands, unter denen auch Aeschylos sich befand, den Preis davon.

119. B. 4. K. 3. S. 74. Welches der beiden Laster das grössere sei, hängt, wie der Umfang dieser Laster selbst, von den Sitten des Landes und der Zeit ab. A. nimmt den freien Bürger Athens, der sein Vermögen ererbt hat und nicht mit Erwerb, sondern mit den Angelegenheiten des Staates sich beschäftigt, zum Muster; nach diesem bestimmt er die Tugend der Freigebigkeit und da diese der Verschwendung näher steht, als dem Geiz, so ist ihm der Geiz das grössere Laster. In der modernen Zeit, wo die Arbeit und der Vermögenserwerb zu grösserer Ehre gelangt und die Sklaverei vertilgt ist, ist die Sparsamkeit an Stelle der Freigebigkeit in die Mitte getreten und da sie dem Geize näher steht, gilt der Geiz, insofern er sich nicht mit anderen Lastern verbindet, heut zu Tage als das geringere Laster im Verhältniss zur Verschwendung. Auf dem Sparen des Einzelnen ruht die Zunahme des Nationalreichthums und somit die Macht und Grösse des Vaterlandes.

120. B. 4. K. 4. S. 74. Der griechische Name μεγαλοπρεπεια ist besonders schwer zu übersetzen, weil bei dem deutschen Volke seit Jahrhunderten diese Tugend als solche nicht mehr besteht. Es giebt wohl noch einzelne Männer, die sich so verhalten, wie A. hier schildert; allein es sind Ausnahmen, aus denen sich für das Volk und seine Sprache keine besondere Tugend bildet. Es hängt dies zum grossen Theil von dem Unterschied der politischen Verhältnisse ab. Alle freie und begüterte Männer wandten sich in Griechenland den Staatsangelegenheiten zu und da die Staatsform beinah überall die republikanische war, so bildete sich die Sitte, dass solche Männer einen grossen Theil des Staatsaufwandes auf ihr eigenes Vermögen übernahmen, Schiffe und Heere ausrüsteten, Gesandtschaften auf eigene Kosten ausführten u. s. w. und ihren Lohn nur in der Ehre und dem Ansehen bei ihren Mitbürgern fanden. So konnte dieses Handeln eine feste Gestalt und einen eigenen Namen als Tugend erhalten. Dagegen war in Deutschland seit vielen Jahrhunderten der Sinn für das Allgemeine, die Aufopferung für den Staat, selbst unter den Reichen und dem Adel erloschen; austatt dem Staate Opfer zu bringen, wollte man durch ihn sein Vermögen

vermehren und der staatliche Einfluss wurde nur benutzt, um die Steuern und sonstigen Opfer von sich auf Andere abzuwälzen. So war es natürlich, dass diese Tugend in Deutschland nicht zur Entwickelung und zu einem Namen gelangen konnte. Garve übersetzt: Edler Aufwand; allein dann fehlt gerade das Wesentliche, die Grösse des Aufwandes; Rieckher übersetzt: Grossartigkeit, wo indess die Gesinnung ganz unbestimmt bleibt; es ist deshalb hier das Wort: Grossherzigkeit gewählt worden.

121. B. 4. K. 4. S. 74. Die Beziehungsbegriffe (τα προς τι) sind keine unmittelbare Bezeichnung der in einem Gegenstande enthaltenen Bestimmungen, sondern sie vermitteln eine Bezeichnung desselben nur durch Beziehung auf ein Anderes. Deshalb bedürfen diese Beziehungen immer zweier Dinge, eines, was bezogen und ein zweites, auf das es bezogen wird. So enthält in dem Satz: Sokrates ist älter als Glaukos, das Wort: älter eine Beziehung des Sokrates auf Glaukos. Diese Beziehungen haben keinen eigenen seienden Inhalt, sondern bezeichnen nur eine Weise des Denkens, insofern es mehrere Dinge in einem rein gedachten Verhältnisse zu einander auffasst. Die Beziehungsformen des Nicht, des Gleich u. s. w. geben, wenn sie auch von einem Gegenstande ausgesagt werden, nicht den mindesten Aufschluss über seine Natur und Eigenschaften; erst aus dem zweiten, bezogenen Gegenstande wird dieser Inhalt entnommen; z. B. der Satz: „Der Baum ist nicht"; „der Baum ist gleich," giebt über die Bestimmungen des Baumes gar keinen Aufschluss (das „ist" bleibt hier blosse Copula und bezeichnet nicht das Dasein); erst wenn man sagt: Der Baum ist nicht grün; der Baum ist gleich einer Eiche, erhalte ich einen Inhalt, der aber auch nur abgeleitet wird. Deshalb können auch die entgegengesetzten Beziehungen von einem Dinge ausgesagt werden, wenn man das Ding, auf was es bezogen wird, wechselt; Sokrates ist älter und auch jünger, je nachdem man ihn mit seinem Sohne oder mit seinem Vater vergleicht. Man sehe das Nähere B. I 31. Wenn A. hier das „Grosse" zu den Beziehungen zählt, so ist das zwar richtig, aber sprachlich tritt das hier Bezogene nicht hervor; es wird aber hinzugedacht; so nennt man auch ein Pferd gross, weil es die gewöhn-

liche Grösse der Pferde überschreitet und man nennt den Aufwand eines Privatmannes gross, wenn er den durchschnittlichen Aufwand in seinem Stande überschreitet; dieses Durchschnittliche ist das, auf welches die Beziehung bei dieser Ausdrucksweise geschieht. (B. I 52.) Auch das „Schickliche" (πρεπον) ist eine solche Beziehung. Die von A. gegebenen Beispiele passen aber nicht recht; der Aufwand für ein Kriegsschiff und für eine Gesandtschaft mögen verschieden gross sein, allein ein grosser Aufwand im Sinne dieser Tugend sind beide; ihre beziehende Natur liegt nicht in der Ungleichheit des Aufwandes an sich, sondern dass sie beide in Beziehung auf den Durchschnitt des Aufwandes eines athenischen wohlhabenden Bürgers gross sind, d. h. denselben erheblich übersteigen.

122. B. 4. K. 4. S. 74. Es sind Worte des Odysseus bei Homer; Odyssee 17, v. 420.

123. B. 4. K. 4. S. 75. Die Ausdrucksweise in diesem Satze ist schwerfällig und unklar oder der Text ist verdorben. A. will hier den Begriff des „Grossen" im Aufwande des Grossherzigen noch näher bestimmen; der Aufwand an sich soll nicht blos gross sein im Verhältniss zu dem seiner Mitbürger, er soll auch gross sein in Bezug auf die Leistung oder das Werk, welches er damit herstellt; deshalb muss der Aufwand „auf eine geziemende Weise" bestritten werden, d. h. zu Werken, wo es sich solchen grossen Aufwandes nach der Sitte des Landes verlohnt, wie die Ausrüstung eines Kriegschiffes, einer Gesandtschaft, des Chors zur Aufführung einer Tragödie u. s. w. Gerade in diesem Punkte unterscheidet sich der grosse Aufwand des Grossherzigen von dem gleich grossen Aufwande des „banausischen" (rohen, geschmacklosen) Menschen. Dies „auf geziemende Weise" oder „angemessene" wird nun durch die Sinnesweise oder Gemüthsrichtung (ἕξις) bestimmt und diese bildet sich aus einzelnen solchen Handlungen; erst wenn diese Sinnesweise sich festgestellt hat, ist die Tugend erworben und dann ist der Aufwand eines Solchen nicht blos gross, sondern auch angemessen und das Werk entspricht den darauf verwendeten Kosten, ja sein Werth ist noch

grösser. Dies ist der Sinn dieser wahrscheinlich verdorbenen Stelle.

124. B. 4. K. 4. S. 75. Auch in diesen Schlussbetrachtungen betont A. die dieser Tugend eigenthümliche Grösse; sie besteht nicht in der Kostbarkeit ihrer Werke an sich; nicht in der Grösse des Aufwandes an sich, sondern in der Grösse und Schönheit des Werkes (schön im griechischen Sinne), so dass dasselbe Bewunderung (das Gefühl der Achtung vor dem Erhabenen in demselben) erregt. Deshalb ist die Grossherzigkeit eine Tugend, die sich durch diese Grösse ihrer Werke offenbart und deshalb macht „selbst bei gleichem Aufwand" diese Grösse das Werk des Grossherzigen grösser, als das Werk des blos Freigebigen. Im folgenden Kapitel wird dies noch weiter ausgeführt.

Auch hier ist A. unvergleichlich in der Feinheit seiner Beobachtung und in der Schärfe der daraus abgeleiteten unterscheidenden Merkmale.

125. B. 4. K. 7. S. 77. Die μεγαλοψυχια der Griechen, so wie sie A. hier in feiner und vortrefflicher Weise schildert, wird auch bei den modernen Völkern in ziemlich gleicher Weise, wenn auch selten, angetroffen. Es fehlt deshalb zwar ein allgemein üblicher Name dafür, indess drückt das Wort: Seelengrösse so ziemlich das Richtige aus. Garve übersetzt: „Grossherzigkeit", Rieckher „Hochsinn". Auch für diese Tugend war die wahre Stätte nur das alte Griechenland und Rom, wo das ganze Leben des freien Mannes öffentlich war und nur mit öffentlichen Dingen zu thun hatte. Das Ziel dieser Tugend ist die Gewinnung grosser Ehre durch entsprechende grosse Thaten, mit Nichtbeachtung aller kleinlichen Vortheile und Ehren.

126. B. 4. K. 7. S. 77. D. h. wer ohne solche Gesinnung blos äusserlich so handelt, kann das Ziel dieser Tugend, grosse Thaten und grosse Ehre nicht erreichen und handelt deshalb thörig.

127. B. 4. K. 7. S. 78. Man denke hinzu: und er auch da sich noch tiefer stellte.

128. B. 4. K. 7. S. 78. Es war bei dieser Tugend für A. schwer, seine allgemeine Definition von der Mitte zwischen zwei Aeussersten geltend zu machen; vielmehr scheint der Mann von Seelengrösse gerade auf der äussersten Seite zu stehen, da er nach dem grössten Gute und mit den grössten Mitteln strebt. Deshalb muss A. eine Wendung nehmen, die aber nur scheinbar ihm hilft. A. erkennt selbst an, dass der Mann von Seelengrösse dass Aeusserste (ἄκρος) in der Grösse einhält; aber, sagt A., „in dem Schicklichen (ὡς δεῖ) hält er die Mitte". Allein das Schickliche ist ja selbst nur ein anderes Wort für die Tugend; er kann also in der Mitte nicht die Mitte halten; und dann fährt A. fort: „denn er schätzt sich „nach seinem wahren Werthe, während die Anderen sich „über- oder unterschätzen". Dies wäre zwar eine Art Mitte; allein sie beträfe nur das Urtheil, also nur sein Wissen, während doch die Tugend nach A. in der Gemüthsrichtung und der aus ihr hervorgehenden Thätigkeit enthalten ist.

129. B. 4. K. 7. S. 78. Weil man um Grosses zu leisten, sich beschränken muss. Die menschliche Kraft kann nur durch Konzentrirung nach einer Lebensrichtung hin Grosses erreichen.

130. B. 4. K. 7. S. 79. Indem A. hier der Seelengrösse auch ein Grosssein in jeder andern Tugend zuspricht, geräth er in die Gefahr, ihr die Besonderheit zu nehmen und ähnlich wie es dem Plato ging, sie in die allgemeine oder eine Tugend aufgehen zu lassen; um dem zuvorzukommen, betont er gleich darauf wieder, dass die Seelengrösse sich wesentlich auf die Ehre beziehe.

131. B. 4. K. 8. S. 80. D. h. sowohl ehrenwerth, wie mächtig und reich.

132. B. 4. K. 8. S. 81. Man wird dieser Schilderung eines grosssinnigen Mannes noch heute vollkommen beipflichten; man fühlt, wie vollkommen richtig A. einen solchen Mann darstellt und wie verlockend und anziehend ein solcher Charakter sich zeigt. Danach muss man sich gegenwärtig halten, dass nicht alle Völker und Zeiten dem beigestimmt haben und dass insbesondere die christliche Moral, wie sie in dem neuen Testamente niedergelegt ist, an einem solchen Charakter viel zu tadeln haben würde, da er ihre Haupttugenden, die Demuth, Geduld, Bescheidenheit, Selbstverleugnung stark verletzt. Die Kirchenväter hatten deshalb in ihrem Sinne ganz Recht, die Tugenden der Heiden nur für glänzende Laster zu erklären. Dies ist ein Beispiel von der durchaus positiven Natur aller Moral.

133. B. 4. K. 9. S. 82. Der Kleinsinnige des A. hat grosse Aehnlichkeiten mit dem Demüthigen und Bescheidenen der christlichen Moral; während die Evangelisten ihn als das Muster der höchsten Tugend hinstellen, gilt der Kleinsinn dem A. als ein Fehler, ja Laster, das schlimmer ist, als die Aufgeblasenheit oder Grossthuerei.

134. B. 4. K. 9. S. 83. Eine ähnliche zweideutige Bedeutung hat auch das deutsche Wort: Ehrgeiz; es wird bald als ein Lob, bald als ein Tadel ausgesprochen, indem man bald damit das rechte Maass in dem Streben nach Ehre bezeichnet, bald das Ueberschreiten dieses Maasses.

135. B. 4. K. 9. S. 83. D. h. wenn man nur ein Aeusserstes betrachtet, so erscheint die Mitte als sein Gegentheil; betrachtet man aber beide äussersten Seiten, so erscheint die Mitte nicht mehr als Gegensatz derselben, sondern als dasselbe wie sie.

136. B. 4. K. 11. S. 83. Die πραοτης des A. hat Rieckher mit „Gelassenheit" übersetzt; hier ist das Wort: Sanftmuth, gewählt, weil die Gelassenheit im Deutschen einen weiteren, auch auf andere Tugenden sich beziehenden Umfang hat. Uebrigens war auch A. hier um die Namen für die aus seinem Prinzip der Mitte abgeleiteten Tugenden und Fehler in Verlegenheit; ein Zeichen, dass man diese Begriffe nicht *a priori* construiren kann und die Sitte in dem Inhalte oder dem Umfange ihrer Tugenden sich an kein theoretisches Prinzip und kein Schema bindet. Den Inhalt für die hier behandelte Tugend bietet der Affekt des Zornes. Der Zorn kann

die rechte Mitte halten und ist dann lobenswerth; er kann aber auch zu heftig oder zu schwach sein; dieses sind dann die Fehler. Für Tugend und Laster gebraucht hier die Sprache dasselbe Wort, was wohl mit der Eigenthümlichkeit dieses Affektes zusammenhängt. In jedem Handeln ist ein Wollen und ein Fühlen, d. h. ein Affekt enthalten; sowohl das rechte, wie das fehlerhafte Handeln verlangt, um sein Ziel zu erreichen, ein ernstes, von dem sittlichen oder dem Lustgefühl getragenes Wollen. Der Zorn in seiner allgemeinen Bedeutung bewegt sich nur um dieses ernste Wollen und Fühlen; im guten Sinne bezeichnet er das rechte Maass dieses Affektes; im schlimmen Sinne das Zuviel. Indem so ein rechter Zorn bei jeder Tugend nöthig ist und ein Uebermaass des Zornes bei jeder Tugend eintreten und sie zu einem Fehler machen kann, erklärt sich das Unbestimmte des Zornes in Bezug auf die äussere damit verknüpfte Handlung. Er kann bei jeder Tugend und jedem Laster vorkommen und er bezeichnet deshalb nicht eine besondere Tugend, sondern ein Element in jeder Tugend. Das rechte Maass dieses Affekts wird von Plato θυμός, Eifer, genannt; das durch ein Zuviel dieses Eifers herbeigeführte Uebermaass hat deshalb auch bei jeder Tugend seinen besonderen Namen, z. B. Tollkühnheit, Ausgelassenheit u. s. w. Dieses Uebermaass ist ohne ein Uebermaass in dem treibenden Affekt oder Eifer nicht möglich. Aus dieser Natur des Zornes erklärt es sich, dass, wie A. später bemerkt, sowohl das Zuwenig des Zornes als sanftmüthig, wie das Zuviel als mannhaft gelobt wird.

Hieraus erklärt sich das Schwanken der Sitte in Bezug auf den Namen und Inhalt des Zornes je nach seinen verschiedenen Richtungen und seinem Zuviel und Zuwenig. Auch A. kann deshalb hier zu keinen festen Bestimmungen gelangen und muss fortwährend seine bekannte Verweisung auf „das sich Gehörende“ zu Hülfe nehmen.

Vermöge der hier geschilderten Natur des Zornes, als eines Affekts, bildet er auch ein allgemeines Moment für alles Handeln in Bezug auf dessen Freiwilligkeit und die Grösse der Zurechnung. Ein heftiger, durch einen gerechten Grund erregter Zorn gilt in der Beurtheilung einer Unthat oft als Entschuldigung oder Milderungsgrund; so ist der Ehemann in vielen Ländern straflos, wenn er seine Frau bei dem Ehebruch ertappt und tödtet.

137. B. 4. K. 11. S. 84. Dergleichen Begründungen gleichsam aus *a priori*-Sätzen liebt A.; sie kehren in allen seinen Schriften wieder und dienen ihm vorzüglich bei seinen, zunächst durch Induktion gewonnenen Regeln, zur Verstärkung ihrer Wahrheit und Allgemeinheit. Im Grunde sind sie ein täuschender Schein, weil sie ebenfalls aus der Induktion oder aus empirischen Begriffen abgezogen sind und nur durch die apodiktische Allgemeinheit, mit der sie auftreten, diesen Ursprung zu verleugnen suchen.

138. B. 4. K. 11. S. 84. Nämlich in Buch II Kap. 9.

139. B. 4. K. 11. S. 85. Oder wohl darauf, dass jede sittliche Gestaltung in sich dem Belieben und der Lust noch einen Spielraum lässt, welcher, wenn dieser Spielraum fälschlich als zum Sittlichen gehörig angesehen wird, nothwendig die Unbestimmtheit in dieses selbst übertragen muss. An sich muss jede Regel aus dem Einzelnen (durch Induktion) herausgelösst werden; aber deshalb braucht sie noch keine schwankende zu sein.

140. B. 4. K. 12. S. 85. A. behandelt in diesem und den beiden folgenden Kapiteln die Tugenden im Umgange und im geselligen Verkehr. Plato hatte denselben keine besondere Berücksichtigung angedeihen lassen; auch stehen sie an Bedeutung für das Leben den bisher behandelten Tugenden nach; sie bilden gewissermaassen den Uebergang vom Sittlichen zur blossen Sitte (B. XI 98); sie gehören zu den Eigenschaften eines gebildeten Mannes, aber ihre Verletzung hat nicht so, wie die der früheren Tugenden, die Verachtung zur Folge. Das Prinzip von der Mitte zwischen zwei Fehlern sucht A. auch hier durchzuführen; indess liegt auf der Hand, dass die thatsächlichen Verhältnisse der Sitte hier wegen ihrer grossen Unbestimmtheit dies Prinzip noch weniger, wie bei den früheren Tugenden, unterstützen können.

141. B. 4. K. 13. S. 87. Das griechische εἴρων kann hier nicht mit Ironie übersetzt werden, weil die Verstellung auch durch Handlungen und nicht blos durch Worte ausgeführt werden kann, obgleich letzteres der häufigere Fall ist. In Folge seines Prinzips der Mitte muss A. die Ironie zu den Fehlern stellen; allein sie ist, wenn sie nicht in böser Absicht geschieht und dies liegt nicht in ihr, kein Fehler, sondern ein sehr zweckmässiges Mittel zur Belehrung, wie das Beispiel des Sokrates beweist.

142. B. 4. K. 13. S. 88. Die Tugend der Wahrhaftigkeit behandelt A. sehr obenhin und nicht mit der Wichtigkeit, welche ihr in sittlicher Hinsicht heutigen Tages beigelegt wird. Mit Recht trennt er davon die Wahrhaftigkeit, so weit sie in das Gebiet der Rechtsgeschäfte gehört; insbesondere ist es falsch, den, welcher seine durch Vertrag übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllt, als einen Lügner zu behandeln und von diesem Gesichtspunkte aus sein Unrecht und die Verbindlichkeit der Verträge zu begründen, wie von Kant z. B. geschehen ist. Die Wahrhaftigkeit bezieht sich vielmehr auf die Uebereinstimmung des Sprechens mit dem Wissen. Hier kommt es nun vor allem darauf an, die Wahrhaftigkeit als die sittliche Regel darzulegen, obgleich doch das Leben bei allen Völkern zeigt, dass die Fälle, wo die Unwahrheit zugelassen und nicht getadelt wird, beinah die Mehrzahl gegen die bilden, wo man die Wahrheit sagen soll. Es braucht hier nur an die Ausnahmen in Folge der gesellschaftlichen Höflichkeit und Artigkeit, in Folge des Schutzes höherer Rechte, in Folge von Abwendung drohender Gefahren, ferner auf die erlaubte List im Kriege und auf die anerkannt erlaubten Uebertreibungen im Kauf und Verkauf, ferner auf das Verhalten gefährlichen Kranken gegenüber u. s. w. erinnert zu werden, um zu erkennen, dass ein Jeder, wie er bei genauer Prüfung selbst finden wird, jeden Tag mehr Unwahrheiten, als Wahrheiten sagt, ohne dadurch in der sittlichen Achtung seiner Mitbürger zu sinken. Wegen dieser Schwierigkeiten haben die meisten Moralisten und Philosophen es sich leicht gemacht und den Knoten durchhauen. Sie stellen die Wahrhaftigkeit rücksichtslos als die durchgreifende Regel auf und lassen entweder gar keine Ausnahme zu, wie z. B. Kant es thut, oder sie beschränken diese Ausnahmen auf sehr wenige, scharf erkennbare Fälle. Indess bleibt solche Lehre nur auf dem Papiere; die Nationen binden sich nicht daran und gehen ihren eigenen Weg. Wenn A. hier nicht näher auf diese Fragen eingeht, so mag es wohl daher kommen, dass er vermöge seines Lebens in seinem Volke die von diesem zugelassenen Ausnahmen gar nicht als solche empfand, sondern als selbstverständliche Schranken der Wahrhaftigkeit ansah. Vielleicht erklärt es sich auch so, dass A. hier überhaupt von der Wahrhaftigkeit in den ernsteren Verhältnissen des Lebens nicht handeln wollte, sondern nur von der innerhalb des geselligen Verkehrs, bei dem die Erholung der Hauptzweck bleibt; darauf deutet der Schluss von Kap. 14.

143. B. 4. K. 14. S. 90. Diese letzte Alternative ist die Meinung des A. Die feine Bescheidenheit, mit welcher A. in all seinen Schriften seine Lehren vorzutragen pflegt, lässt ihn oft diese fragende Form benutzen, bei welcher die eigene Ansicht in die Ungewissheit einer Frage verhüllt wird. Es ist dieselbe Bescheidenheit, weshalb A. seine meisten Ansichten nur als ein ihm so Scheinendes (φαίνεται) oder als ein Meinen (δοκεῖ) ausspricht, oder durch andere Formen das dreiste Absprechen vermeidet.

144. B. 4. K. 15. S. 90. A. hält die Schaamhaftigkeit für keine Tugend, weil sie nur vom Schlechten abhalte, während die Tugend ein Handeln verlange. Er rechnet sie blos zu den Gefühlen, nicht zu den Gemüthsrichtungen, d. h. sie ist für ihn nur von passiver Natur, während in der Gemüthsrichtung (ἕξις) der Trieb zu einem positiven Handeln liegt. Indess kann man dem entgegnen, dass, wenn eine Begierde nach dem Schaamlosen durch die Schaamhaftigkeit überwunden wird und deshalb es zu keinem schaamlosen Handeln kommt, ein solches Nichthandeln im sittlichen Werthe dem positiven sittlichen Handeln gleichstehe und aus diesem Grunde gilt auch die Schaamhaftigkeit in der Meinung des Volkes als eine wirkliche Tugend. In allen Tugenden liegt neben

dem Trieb zu einem positiven Handeln und neben der dahin treibenden Gemüthsstimmung auch eine sittliche Scheu vor dem dieser Tugend widersprechenden lasterhaften Handeln und diese Scheu, dieses Gefühl ist deshalb nicht blos unthätiger Natur, sondern indem es in den Kampf mit den lasterhaften Trieben eintritt und diese besiegt oder niederdrückt, äussert es auch eine wirkliche, wenn auch nur innere Thätigkeit. Deshalb kann man auch diese Scheu sehr wohl mit zu der ἕξις des A. rechnen und man kann bei jeder Tugend in dieser ἕξις zwei Richtungen unterscheiden; die eine treibt zu dem positiven tugendhaften Handeln, die andere wehrt das lasterhafte Abweichen von dieser Tugend ab, indem sie die schlechten Triebe überwindet. Welche von diesen beiden Richtungen die sittlich werthvollere oder für das Leben bedeutendere, oder die praktisch mehr zur Ausübung kommende sei, hängt von der Sitte des Landes und den einzelnen in einem Lande stärker auftretenden Trieben ab. Bei der Tapferkeit ist unzweifelhaft die positive Richtung die wichtigere, bei der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) dürften sich schon beide Richtungen an praktischer Wirksamkeit und Bedeutung gleichstehen und bei der Wahrhaftigkeit ist die Scheu vor dem Lügen praktisch schon wichtiger, wie der positive Trieb. Aehnlich ist es bei der Schaamhaftigkeit; sie ist nicht ganz ohne positives Thun und man bezeichnet dieses als ein züchtiges und anständiges Benehmen; insbesondere wird die Kleidung, Bewegung und Haltung des Körpers wesentlich dadurch bestimmt; aber diese positive Richtung äussert sich nicht so bemerkbar, ist nicht so stark, wie die negative Richtung und die Scheu vor dem Schaamlosen. Daher die Meinung des A., dass in der Schaam überhaupt keine positive Richtung enthalten sei.

145. B. 4. K. 15. S. 91. Der Trieb zur Wollust ist bei diesen erloschen und deshalb ist das Unterlassen des Schaamlosen bei diesen kein durch die sittliche Scheu davor bestimmtes Verhalten, sondern blos eine physische Folge des fehlenden sinnlichen Triebes; deshalb wird es nicht gelobt.

146 B. 4. K. 15. S. 91. Der Ausspruch ist richtig und realistisch leicht zu begründen; allein der Grund, den A. anführt, enthält einen Zirkelschluss.

147. B. 4. K. 15. S. 91. Diese Betrachtungen werden ihr volles Verständniss durch die Erl. 144 erlangt haben. A. ist hier unklar, weil er die Schaamhaftigkeit zu einseitig auffasst.

148. B. 4. K. 15. S. 91. Dieses Schämen ist indess, gleich der Reue, das Erwachen der in Erl. 144 geschilderten negativen ἕξις, welche schon zur Schaamhaftigkeit, d. h. zur Tugend gehört. Es muss nur ein ernstliches Schämen und kein blos vorüberfliegender Hauch desselben sein.

149. B. 4. K. 15. S. 91. Nämlich in Buch VII.

150. B. 5. K. 1. S. 92. Mit diesem Buche fangen die drei Bücher V, VI und VII an, welche mit den Büchern IV, V und VI der Eudemischen Ethik wörtlich gleichlautend sind. Man sehe die Vorrede. Der Leser wird bald bemerken, dass hier der Gedankengang abspringender, die Darstellung schwerfälliger und selbst die Begriffe unklarer sind, als in den vorhergehenden Büchern, ja dass der Text oft als verdorben gelten muss. Dies alles unterstützt die Annahme, dass hier entweder nur erst eine Vorarbeit des A. vorliegt, oder die Arbeit eines seiner Schüler, welcher die Vorträge des A. benutzt hat. Jedenfalls bleibt es auffallend, wie plötzlich hier diese eben bezeichneten Mängel eintreten, während die früheren Bücher davon frei sind.

150 a. B. 5. K. 1. S. 92. Die Tugend der Gerechtigkeit bildete bei den Griechen zu des A. Zeit neben der Weisheit, Tapferkeit und Selbstbeherrschung die vierte Kardinaltugend. Plato definirt sie als die allgemeine Tugend, welche darin bestehe, dass jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle. Es hängt dies damit zusammen, dass Plato in der Seele drei Zustände unterschied, das Wissen, die Begierden und den Eifer (θυμος). Jedem dieser drei Theile weist er eine Tugend zu; dem Wissen die Weisheit, den Begierden die Selbst-

beherrschung, dem Eifer die Tapferkeit. So blieb für die Gerechtigkeit kein besonderes Vermögen übrig und ihre umfassende Natur konnte deshalb Plato leicht dahin führen, die Gerechtigkeit in das zusammenfassende Ganze jener drei besonderen Tugenden zu setzen, womit Plato wohl auch den Gedanken verband, dass die Gerechtigkeit zugleich eine Kraft oder Macht der Seele sei, welche dafür sorge, dass jeder einzelne Theil der Seele seine Aufgabe erfülle. In seinem „Staate" wird dies auf die Organisation der Stände übertragen; den Kriegern fällt die Tapferkeit zu, den um Lohn arbeitenden Klassen die Mässigkeit (σωφροσυνη), dem Adel (ἀριστοι) die Gerechtigkeit und den Herrschern oder Philosophen die Weisheit. Wahrscheinlich war diese Auffassung des Staates bei Plato das Frühere und die Uebertragung dieser Tugenden auf einzelne Theile der Seele das Spätere.

A. behandelt, wie es seinem der Wirklichkeit sich mehr anschliessenden Prinzip entspricht, die Gerechtigkeit nicht von diesem künstlichen Standpunkte aus; er geht vielmehr sehr ausführlich auf diese Tugend ein und widmet ihr das ganze fünfte Buch. Viele seiner hier aufgestellten Begriffe und Eintheilungen beherrschen noch heute die Wissenschaft.

151. B. 5. K. 1. S. 92. Es ist dies einer von den beliebten allgemeinen Grundsätzen, die A. zu dem *a priori*, d. h. nicht durch Erfahrung erworbenen Wissen rechnet. Im Ganzen will dergleichen nicht viel sagen und solche Betrachtungen erscheinen mehr als ein Spiel des Denkens mit den Beziehungsformen, zu denen auch „die Entgegengesetzten" (ἐναντια) gehören. Eine ähnliche Stelle findet sich in der Metaphysik des A., Buch IX, Kap. 2. (B. 39 Seite 32.)

152. B. 5. K. 2. S. 93. Das ἀνισος und ἰσος wird hier von A. nicht weiter erläutert, weil er, wie dies bei seinen Schriften oft geschieht, das Nähere darüber schon aus seinen mündlichen Vorträgen bei seinen Schülern als bekannt voraussetzte. Es ist damit ein Verhalten im Verkehr gemeint, wo man für eine empfangene Leistung eine an Werth gleiche wieder gewährt, wie z. B. bei dem Kaufe die Gleichheit in der Uebereinstimmung des

Werthes der Sache mit dem Kaufpreise besteht. Diese Gleichheit wird später als das Wesentliche in der Gerechtigkeit dargelegt und diese Gleichheit näher in die arithmetische und geometrische eingetheilt.

152 b. B. 5. K. 2. S. 95. So lange das allgemeine (ἁπλως) Gute es noch nicht für den betreffenden Einzelnen ist, soll er wenigstens nur die Güter für sich wählen, die für ihn gut sind, d. h. ihm nicht zum Schaden gereichen; worunter allerdings andere zu verstehen sind, als die Güter an sich oder schlechthin (τα ἁπλως ἀγαθα).

153. B. 5. K. 2. S. 94. Diese Schlussworte bilden einen von jenen abstrakten Sätzen, zu denen die Philosophie bei A. sich gern erhebt und der sie dann zur Verstärkung der aus der Erfahrung durch Induktion gezogenen Sätze benutzt. Der Satz hier ist zum Theil der Pythagoräischen Zahlenlehre entlehnt, in welcher die ungerade Zahl das Ueberschiessende und Grenzenlose im Gegensatz zu der geraden Zahl, als der begrenzten, bezeichnete. Nun ist das Ungleiche bei dem Verkehr und dem Austausch der Leistungen auch ein Ungerades; die Leistung überragt entweder die Gegenleistung, oder letztere jene und deshalb nennt A. das Ungleiche ein Ueberschiessendes (περιεχον). Das Gemeinsame (κοινον) will sagen, dass das Ueberschiessende eine allen Arten der Ungerechtigkeit gemeinsame Bestimmung ist. Der Text ist hier anscheinend verdorben.

154. B. 5. K. 3. S. 94. Bisher hat A. das Gerechte als das gesetzmässige, die Gleichheit Einhaltende und Nicht-Habsüchtige bestimmt und das Ungerechte als das Gegentheil von alle dem. Er wendet sich nun in diesem Kapitel zur näheren Untersuchung der ersteren Bestimmung, nämlich des Gerechten als des Gesetzmässigen. A. versteht hier unter den Gesetzen die Staatsgesetze, aber in einer Ausdehnung, wie sie die modernen Staaten der Gegenwart nicht mehr erlassen, sondern nach der antiken Anschauung, wonach die Gesetze des Staates alle sittlichen Tugenden überhaupt zum Gegenstande hatten, dieselben einschärften und durch Regelung der Erziehung und durch Strafen und Belohnungen deren

Beobachtung zu sichern suchten. In Folge dessen wird das Gerechte als das gesetzliche Handeln zur allgemeinen Tugend, welche alle einzelnen Tugenden übt. In diesem Sinne hatte auch Plato die Gerechtigkeit aufgefasst und für die allgemeine Tugend erklärt. A. begnügt sich jedoch mit der Darlegung dieser allgemeinen Gerechtigkeit nicht, sondern fühlt, dass neben derselben noch eine besondere Gerechtigkeit besteht, welche auf Einhaltung des Gleichen geht und diese erörtert er von Kap. 4 ab ausführlicher.

Das Kap. 3 hier ist vorzüglich deshalb interessant, weil hier die Stelle ist, wo in späterer Zeit das Recht von der Moral sich trennte. A. konnte auf diese Unterscheidung noch nicht kommen, weil bei ihm die Gesetze ihrem Inhalte nach mit den Tugenden überhaupt übereinstimmten; deshalb waren Recht und Moral in den kleinen griechischen Staaten zur Zeit des A. sachlich noch nicht geschieden und deshalb konnte auch die Wissenschaft sie nicht unterscheiden. Erst als das Römische Reich sich zu einem beinah alle cultivirten Länder umfassenden Staate ausgebildet hatte, begann in demselben die Trennung des Rechts von der Moral. Die Grösse des neuen Staates machte es ihm unmöglich, für die Uebung aller Tugenden und für die Erziehung der Jugend so eingreifend zu sorgen, wie die griechischen Staaten es bei ihrer Kleinheit und durchaus öffentlichen Leben vermocht hatten; man musste daher das Gebiet der Gesetzgebung beschränken und konnte die innere Gemüthsverfassung und Gesinnung nicht mehr so betonen, wie früher. Man musste mit der äusseren Handlung zufrieden sein und im Civilrecht das Motiv der Handlung in der Regel unbeachtet lassen. Dagegen war man nun zur Sicherung der Gleichmässigkeit innerhalb der Rechtspflege und Verwaltung genöthigt, den äusseren Theil der Handlungen, der nun ziemlich ausschliesslich der Gegenstand der Gesetzgebung wurde, viel genauer und schärfer zu regeln. So entstand das grosse Gebäude des Römischen Rechts, in welchem die Grenze zwischen Recht und Moral innerhalb der konkreten Lebensverhältnisse sehr bestimmt gezogen war. Damit verschwand nun auch jene Gerechtigkeit, als allgemeine Tugend, welche A. in Kap. 3 behandelt; es blieb zwar der Begriff

der Gerechtigkeit, als eines gesetzmässigen Handelns, aber indem die Gesetze nicht mehr allen Tugenden, selbst nicht mehr alle gegen andere Menschen befassten, konnte dies auch die Gerechtigkeit in diesem Sinne nicht mehr. Während dieser Unterschied in den einzelnen Bestimmungen bei den Römern sehr deutlich hervortrat, blieb man jedoch in dem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit bei dem *honeste vivere, suum cuique tribuere, neminem laedere*; man vermochte den Unterschied der römischen Gerechtigkeit von der alten griechischen sich nicht klar zu machen und so blieb auch bei den Römern die *justitia* in der Moral eine Tugend, die nicht blos die äussere Handlung, sondern auch die entsprechende Gesinnung verlangt. Erst die neuere Zeit und die letzten zwei Jahrhunderte haben hier auch in diese oberen Begriffe volle Klarheit zu bringen versucht. Man unterschied nun die Gerechtigkeit von dem blos gesetzmässigen Handeln Insbesondere war es, nach dem Vorgange von Puffendorf, Thomasius, nunmehr Kant, welcher das Wesen des Rechts in die äussere Freiheit setzte und die Gesinnung dabei ganz bei Seite schob. Die Moralisten behielten jedoch auch die Gerechtigkeit als eine Tugend bei und waren deshalb genöthigt, zu dem Begriff ihrer Gerechtigkeit nicht blos ein äusserliches, den Gesetzen entsprechendes Handeln, sondern auch die damit übereinstimmende innere Gesinnung oder Gemüthsrichtung zu verlangen. Diese Gerechtigkeit der modernen Moral ist indess insofern von der antiken des Plato und A. unterschieden, als sich ihr Umfang nicht mehr auf alle Tugenden erstreckt, sondern nur auf das, was die Gesetze des Staats, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, gebieten und verbieten. Während hier das Recht in der Regel nur die äussere Handlung verlangt, wird in der Moral auch die dazu gehörende Gesinnung gefordert.

Wegen der bei A. mit der allgemeinen Tugend zusammenfallenden Natur dieser Gesetzes-Gerechtigkeit hält er sich bei derselben nicht lange auf: er geht schon in dem folgenden Kapitel auf die besondere Gerechtigkeit über, die nach ihm in der Einhaltung der Gleichheit besteht, also einen positiven Inhalt bietet, während jene Gesetzes-Gerechtigkeit sich blos in Beziehungen bewegt und wegen ihres Inhalts lediglich auf die Gesetze ver-

weist. Wie weit nun der von A. aufgestellte Begriff einer besonderen Gerechtigkeit mit positivem Inhalt haltbar ist, wird sich bei den späteren Kapiteln ergeben.

155. B. 5. K. 3. S. 94. Dies ist eine neue Bestimmung, welche zu dem Vorhergehenden nicht passt, wo auch die Selbstbeherrschung und die Sanftmuth zu dem vom Gesetz Vorgeschriebenen, also auch zu dem Gerechten gehört. A. scheint auf dieses neue Merkmal dadurch gekommen zu sein, dass es bei der besonderen Gerechtigkeit nicht entbehrt werden kann und deshalb mag A. es unwillkürlich auch in die allgemeine Gerechtigkeit mit eingeschoben haben. Daraus erklärt sich auch das Schwanken in Bezug auf dieses Merkmal, was in dem Folgenden hervortritt.

156. B. 5. K. 3. S. 95. Bias gehört zu den sieben Weltweisen Griechenlands. Nach Anderen wird dieser Ausspruch dem Solon zugeschrieben. Jene sieben Weisen lebten um die Zeit, wo die Perserkriege sich vorbereiteten. Im Volkesmunde waren eine Menge sittlicher und lebenskluger Sprüche, die man diesen Männern zuschrieb. Viele davon waren in Hexametern oder Distichen abgefasst, daher der Name: gnomische Poesie, von γνωμη, *sententia*, gedankenvoller Spruch.

157. B. 5. K. 3. S. 95. Dieser Schlusssatz hat seine Schwierigkeiten. Bisher hat A. auch bei der Gerechtigkeit die Gemüthsrichtung (ἑξις) ebenso verlangt, wie bei jeder anderen Tugend; hier wird aber diese Gemüthsrichtung zur Unterscheidung der Gerechtigkeit von der Tugend schlechthin (ἀρετη ἁπλως) benutzt. Offenbar will A. damit die Gemüthsrichtung auch der Gerechtigkeit nicht absprechen; ein solches blos äusserliches Handeln kannte A. noch nicht; die Stelle ist also wohl so zu verstehen, dass die ἑξις allein schon zur Tugend schlechthin genügt, wie ja A. an vielen Stellen die Tugend als eine ἑξις bezeichnet, während zur Gerechtigkeit, als einer vollständigen Tugend (ἀρετη τελεια) auch noch die äussere Uebung hinzutreten muss. — Solche Stellen, wie die hier und die in Erl. 155 besprochene bestätigen die in Erl. 150 ausgesprochene Ansicht, wonach dieses Buch

kaum als die unmittelbare eigene Arbeit des A. gelten kann.

158. B. 5. K. 4. S. 96. Der Schlusssatz kann leicht missverstanden werden und er würde dann mit dem vorgehenden in Widerspruch stehen. Vorher hat A. die besondere Ungerechtigkeit durch das Motiv der Hab- und Gewinnsucht von den übrigen Schlechtigkeiten unterschieden; hier am Schluss erscheinen auf einmal auch bei der besonderen Ungerechtigkeit die Motive der Ehre, der Lebensrettung, die gerade vorher von ihr abgehalten worden waren. Indess bezeichnet A. mit: Ehre, Geld, Schutz des Lebens u. s. w. nur das äussere Handeln, so weit es in diese Gebiete der Ehre u. s. w. fällt; dagegen kommt das Motiv erst zuletzt, als Lust am Gewinn; deshalb geschieht die besondere Ungerechtigkeit zwar περι τιμην u. s. w., aber immer δι' ἡδονην την ἀπο του κερδους; das περι bezeichnet nur das äussere Gebiet, das δια aber das Motiv. Deshalb kann dann A. auch sagen, dass bei der allgemeinen Ungerechtigkeit es sich um (περι) alles, wie bei der Tugend handle.

Wenn übrigens A. hier für die besondere Ungerechtigkeit das Unterscheidende noch nicht in dem Ungleichen, sondern in der Hab- und Gewinnsucht findet, so ist dies nur ein anderer Ausdruck für das Ungleiche, wie schon oben in Kap. 2 geschehen und in Kap. 5 weiter dargelegt wird. Im Allgemeinen ist indess auch diese Stelle ein Zeichen, dass wir es in diesem Buche mit keiner fertigen oder mit keiner eigenen Arbeit des A. selbst zu thun haben.

159. B. 5. K. 5. S. 96. Nämlich die in Kap. 3 besprochene, welche, insofern sie blos das Ungesetzliche befasst, damit die allgemeine oder ganze Ungerechtigkeit ist. Die besondere Ungerechtigkeit beruht aber auf dem Ungleichen, auf die A. nun übergeht.

160. B. 5. K. 5. S. 97. Auch hier bewegt sich der Text in trivialen Unterscheidungen, die noch dazu in höchst schwerfälliger Weise vorgetragen werden. Der Gedanke ist einfach der, dass die gesetzliche Gerechtigkeit die allgemeine ist, während die auf der Gleichheit

beruhende die besondere ist und dies wird an dem Ungleich im Verhältniss zu dem Mehr erläutert.

160 b. B. 5. K. 5. S. 97. Hiernach ordnet sich die von A. aufgestellte Eintheilung folgendermaassen: Die Gerechtigkeit zerfällt: A) in die allgemeine und B) in die besondere. Letztere zerfällt erstens in die vertheilende (διανεμετικη *justitia distributiva*) und zweitens in die ausgleichende (διορθωτικη, *justitia constitutiva*). Letztere zerfällt wieder 1) in die über den freiwilligen Verkehr und 2) in die über den unfreiwilligen Verkehr; und dieser theilt sich wieder a) in das heimliche und b) in das gewaltsame Handeln.

161. B. 5. K. 6. S. 98. Hier treffen wir wieder auf einen jener beliebten *a priori*-Beweise, deren Gebrauch A. noch von seinem Lehrer und von seinen Vorgängern ererbt hat. Aus dem Begriff des Ungleichen folgt keineswegs, dass ein Mittleres zwischen demselben bestehen muss. Auch das blosse Mehr gehört nach dem Kap. 5 zu dem Ungleichen und dieses Mehr hat sicherlich kein Mittleres neben sich; so ist die 3 mehr als die 2, aber eine ganze Zahl zwischen beiden giebt es als Mittleres nicht. Erst wenn ich das Ungleiche in ein Zuviel und Zuwenig spalte, bekomme ich eine Mitte dazwischen; aber dass eine solche Spaltung des Ungleichen zulässig sei, bedarf eines besonderen Beweises und dieser bleibt hier aus, denn selbst bei dem Handeln setzt A. dies Zuviel und Zuwenig nur hypothetisch voraus. Diese ganze Deduktion soll blos dazu dienen, die allgemeine Definition der Tugend, als eines Mittleren, auch als für die Gerechtigkeit gültig darzulegen.

162. B. 5. K. 6. S. 98. D. h. sowohl bei unbenannten, wie bei benannten Zahlen; 3 Aepfel verhalten sich zu 6 Birnen, wie 4 Aepfel zu 8 Birnen; dies ist eine Proportion zwischen benannten Zahlen; dagegen 3 : 6 = 4 : 8 ist eine Proportion zwischen unbenannten (μοναδικους ἀριθμους) Zahlen. — Auch hier ist die Darstellung schwerfällig und abspringend, dabei der Inhalt unbedeutend und die Gleichnisse sind schwer zu verstehen;

alles Zeichen, dass hier die Compilation eines Schülers des A. vorliegen mag.

163. B. 5. K. 6. S. 99. A. hat das Wesen der besonderen Gerechtigkeit in die Gleichheit gesetzt. Die nächste Gleichheit ist nun die, welche zwischen zwei Dingen besteht; sie kann sich da auf irgend eine Eigenschaft derselben beziehen, sei es die Grösse, oder eine Beschaffenheit oder auf den Werth. Solche Gleichheit zeigt sich bei den Verträgen des Verkehrs, wie sie A. in Kap. 5 eingeführt hat. Hier besteht also die Gerechtigkeit darin, dass keiner von beiden den anderen übervortheilt, d. h. dass die Gegenleistung, sei es eine Sache oder eine Handlung, den gleichen Werth habe, wie die Leistung. Allein in anderen Fällen zeigt die Beobachtung, dass die Gerechtigkeit nicht in dieser arithmetischen Gleichheit besteht, sondern in einer Gleichheit des Verhältnisses der Sache zur Person. Dies findet überall da statt, wo eine Vertheilung einer Sache oder einer Last zwischen mehreren und verschiedenen Personen stattfinden soll. Wenn hier die Personen von ungleichem Werthe sind, so muss auch das zwischen ihnen Vertheilte von ungleichem Werthe, aber so sein, dass das Verhältniss der einen Person zu ihrem Antheil gleich ist dem Verhältniss der anderen Person zu ihrem Antheil. Das nächste Beispiel hierfür giebt die Erwerbsgesellschaft; hier wird der Werth der Personen nach ihren Einlagen bestimmt und deshalb müssen die unter sie zu vertheilenden Gewinne oder Verluste sich zu einander, wie ihre Einlagen verhalten. Dies alles ist in heutiger Zeit Jedem geläufig; allein A. hatte es mit Ungeübteren zu thun und deshalb schickt er hier eine ziemlich schwerfällige Darstellung der Lehre von der geometrischen Proportion voraus. Der Schlusssatz des Kapitels von den Summen gehört zu dieser Lehre und ist ein bekannter Lehrsatz derselben; z. B. wenn 3 : 6 = 4 : 8, so ist auch 3 : 4 = 6 : 8 und auch 3 + 6 : 6 = 4 + 8 : 8, d. h. 9 : 6 = 12 : 8 und auch 3 + 4 : 4 = 6 + 8 : 8, d. h. 7 : 4 = 14 : 8; allein A. übersieht, wenn nämlich der Text in diesem Buche wirklich von ihm herrührt, in seinem Eifer diese Lehrsätze zu entwickeln, dass sie auf die vertheilende Gerechtigkeit nur eine sehr beschränkte Anwen-

dung haben und dass der Lehrsatz von den Summen darauf sich gar nicht anwenden lässt. Die Schwierigkeit liegt nämlich darin, dass der verschiedene Werth der Personen sich in den meisten Fällen gar nicht in der vollen Bestimmtheit, wie sie den Zahlen beiwohnt, ausdrücken lässt und dass dasselbe auch vielfach für die zu vertheilenden Dinge gilt. A. erkennt selbst an, dass die Schätzung der Personen je nach den Staatsverfassungen sich nach verschiedenen Maassstäben richtet; aber noch schlimmer ist, dass diese Maassstäbe, wie die Ehre oder die Tugend sich in ihren Unterschieden gar nicht auf bestimmte Zahlen zurückführen lassen; man kann wohl sagen, der Eine steht in grösserer Ehre, oder hat mehr Tugend, als der Andere; aber man kann nicht sagen, der Eine hat nur $^2/_3$ oder $^4/_5$ von der Ehre oder Tugend des Anderen. Ebenso ist es mit den Dingen. Von den Ehrenbezeigungen kann die eine werthvoller sein, als die andere, aber man kann dies nicht auf die Bestimmtheit eines Zahlenverhältnisses zurückführen; die Erhebung zu einem Lieutenant ist allerdings nicht so ehrenvoll, wie die zu einem Obrist, aber man kann nicht sagen, dass letztere 3 mal oder 4 mal ehrenvoller sei, wie jene. Deshalb klingt eine solche auf Zahlenverhältnisse zurückgeführte vertheilende Gerechtigkeit zwar sehr schön und mag zur Verdeutlichung des Begriffes ihren Nutzen haben, aber für das Leben hat diese Umwandlung der Gerechtigkeit in eine Proportionenlehre überall da keine Anwendung, wo die Personen oder die Dinge durch den betreffenden Maassstab nicht so genau gemessen werden können, um die Glieder einer Zahlenproportion bilden zu können und diese Fälle sind gerade die allermeisten im Leben.

Aehnliches gilt selbst für die andere Gattung der Gerechtigkeit, wo es auf die arithmetische Gleichheit ankommt. Wer will bei einem Tausche, wo der Eine ein Pferd, der Andere einen Wagen giebt, bestimmen, ob hierbei die Gleichheit zwischen den beiden Dingen innegehalten sei? An sich haben beide kein gemeinsames Maass; man muss erst das Geld herbeinehmen und nach ihrem Geldwerth ist dann eine Messung und Vergleichung möglich. Allein auch dieser Geldwerth ist vielfach schwankend und neben dem Geldwerth laufen für jeden der Contrahenten noch besondere Vortheile nebenher, welche ihm die Leistung des Anderen werthvoll machen und die er bei der Frage der Gleichheit mit beachtet, ohne dass man diese Vortheile in Geld abschätzen kann. Es hat sich deshalb in der Entwickelung des Rechtes bei den Römischen Juristen sehr bald herausgestellt, dass die Uebereinstimmung zwischen den Contrahenten und nicht die Gleichheit der Leistungen das sei, was dem Geschäft seine Rechtsverbindlichkeit gebe und nur bei einer Ueberschreitung des Werthes der einen Leistung um das Doppelte des Werthes der anderen hat man ausnahmsweise dem Verletzten ein Rechtsmittel (*exceptio läsionis ultra dimidiam*) gegeben. Die Gerechtigkeit im Rechtsgebiete kann deshalb mit dem Prinzip des A. nicht fortkommen; es würde alle Sicherheit des Verkehrs aufhören; aber innerhalb der Moral mag allerdings dieses Prinzip der Gleichheit das Wesen der besonderen Gerechtigkeit am richtigsten bezeichnen.

164. B. 5. K. 7. S. 99. Im Leben und bei der Vertheilung der Güter müssen nämlich mindestens zwei verschiedene Personen und zwei besondere Antheile da sein, also immer vier besondere Glieder für die Proportion, während bei der stetigen Proportion das zweite und dritte Glied dasselbe ist.

165. B. 5. K. 7. S. 100. Allerdings muss, wenn man bei der ausgleichenden Gerechtigkeit die Personen als gleich setzt, wie A. thut, die geometrische Proportion wegfallen und die arithmetische Gleichheit an deren Stelle treten. Indess findet dies doch nicht so allgemein statt, wie A. es annimmt; namentlich wird im Strafrecht die Person des Thäters und die Person des Verletzten keineswegs immer als gleich, d. h. als blosse Menschen oder Bürger behandelt, sondern es findet auch hier ein geometrisches Verhältniss statt, d. h. die Strafe steigt nach dem Werthe der verletzten Person und ebenso kann die Strafe gemindert oder geschärft werden, je nach der Persönlichkeit des Thäters. Jugend, Armuth, Noth, Mangel an Unterricht sind Milderungsgründe und die Beleidigung eines höheren Beamten wird härter gestraft, als die eines niederen; man kann also auch hier sagen: So wie A.

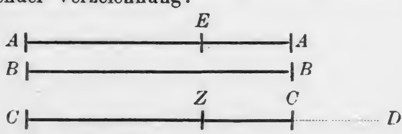
(der Thäter) sich zu B. (dem höheren Beleidigten) verhält, so verhält sich C. (die gewöhnliche Strafe für gleichstehende Personen) zu D. (der Strafe die den A. hier zu treffen hat). Selbst im Civilrecht ändert sich die Gleichheit der Gegenleistung mitunter nach dem Stande der Personen; so kann ein Kaufmann als solcher für dasselbe Darlehn höhere Zinsen fordern, wie ein Nicht-Kaufmann; so steigert sich die Höhe der Entschädigung für die nach Zeit und Kraft gleiche Arbeit, je nachdem sie mehr wissenschaftlicher, als mechanischer Natur ist u. s. w. Man sieht also, dass alle diese Betrachtungen des A. selbst im wissenschaftlichen Sinn nur einen sehr beschränkten Werth haben. — Indess zeigt auch hier die schwerfällige Darstellung, dass die Arbeit wohl nicht unmittelbar von A. herrühren mag.

166. B. 5. K. 7. S. 100. Es wechseln also die Namen, je nachdem es sich um die Verletzung, oder die Genugthuung handelt. Dazu kommt, dass das griechische Wort ζημια nicht blos den Schaden, sondern auch die Strafe bezeichnet und deshalb im Griechischen die Härte des Ausdrucks durch diesen Doppelsinn gemildert ist.

167. B. 5. K. 7. S. 101. Auch Cicero sagt: *(de legibus. III. 1.) Vereque dici potest, magistratum esse legem loquentem; legem autem mutum magistratum.*

168. B. 5. K. 7. S. 101. Diese etymologische Ableitung ist, wie beinah durchgehends bei den alten Schriftstellern, eine falsche; δικαιον kommt von δικη, was ein altes Stammwort ist; dagegen ist διχα eine Ableitung von dem Stammwort δυο, zwei.

169. B. 5. K. 7. S. 101. Diese Ausführungen werden aus folgender Verzeichnung:

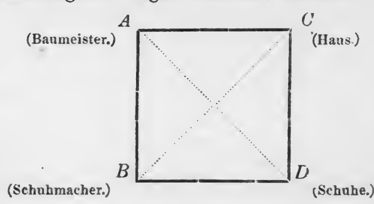


sich von selbst erläutern.

170. B. 5. K. 7. S. 101. Das Wirkende (ποιοῦν) und das Leidende (πασχων) sind hier nicht als zwei Personen, wie bei den früheren Beispielen zu nehmen, sondern ersteres bezeichnet den Verfertiger, der die Kraft anwendet und letzteres den rohen Stoff, den diese Kraft bearbeitet. Der Satz enthält das tautologische Gesetz, dass jede Wirkung so gross sei, wie ihre Ursache; ein Gesetz, auf das sich nicht blos A., sondern auch Viele nach ihm als etwas Ausserordentlichem, viel zu Gute thun.

170 b. B. 5. K. 7. S. 101. Die Pythagoräische Wiedervergeltung ist später als *jus talionis* aufgetreten; Gleiches soll mit Gleichem vergolten werden. Dies würde mit dem arithmetisch Gleichem des A. stimmen, was nach seiner früheren Darstellung in Kap. 7 bei der ausgleichenden Gerechtigkeit sowohl im freiwilligen, wie unfreiwilligen Verkehr statthat. Trotzdem will A. diese Wiedervergeltung selbst für das Gebiet des Verkehrs und abgesehen von der vertheilenden Gerechtigkeit, nicht als das Gerechte gelten lassen, weil sowohl bei der Strafe, wie bei dem freiwilligen Verkehr die Wiedervergeltung nur nach Verhältniss stattfinden dürfe, d. h. nach dem geometrischen Verhältniss. Dies wiederspricht offenbar den Ausführungen in Kap. 7. In Erl. 163 ist allerdings das Bedenkliche dieser arithmetischen Gleichheit dargelegt worden, allein dies erklärt nicht, weshalb A. hier auf einmal auf das Verhältnissmässige zurückgeht. Auch das gleich folgende Kapitel macht dies nicht deutlicher, abgesehen davon, dass es selbst an Dunkelheit leidet. Es ist dies auch ein Beleg dafür, dass wir es hier mit keiner unmittelbar von A. ausgegangenen Arbeit zu thun haben.

171. B. 5. K. 8. S. 103. Das Beispiel des A. wird durch nachfolgende Figur eriäutert werden:



Aus diesem Beispiel ergiebt sich, dass wenn A. hier von „verhältnissmässiger Gleichheit“ spricht, er damit nicht jenen Fall meint, wo die Güter arithmetisch ungleich vertheilt werden und die Gleichheit dabei darin besteht, dass diese Ungleichheit der Güter der Ungleichheit der daran theilnehmenden Personen entspricht. Um diese Gleichheit der Verhältnisse handelt es sich hier nicht, sondern A. fordert hier bei dem freiwilligen Verkehr eine arithmetische Gleichheit der auszutauschenden Güter. Es frägt sich aber, wonach ist diese zu beurtheilen? Ein Haus und ein Paar Schuhe können als solche nie zu einer arithmetischen Gleichheit gebracht werden. Später kommt A. auf das Geld, als einem solchen gemeinsamen Maasstab ihres Werths. Allein hier setzt A. noch einen Zustand ohne Geld voraus und es kommt ihm darauf an, hier einen Maassstab für die arithmetische Gleichheit der Güter zu finden. Die moderne National-Oeconomie, insbesondere Ricardo, haben bekanntlich als solchen Maassstab das Quantum der zur Hervorbringung eines Gutes nöthigen Arbeit aufgestellt; weil zur Herstellung eines Hauses z. B. 10 mal mehr Arbeit, wie zur Herstellung eines Paars Schuhe nöthig ist, sind erst 10 Paar Schuhe einem Hause bei dem Austausche gleich. Dem A. war dieser Maassstab unbekannt, da die Sklaverei die Natur der Arbeit in ihrem wirthschaftlichen Werthe sehr entstellt hatte; deshalb geräth A. hier auf die Auskunft, dass er die Gleichheit nach Verhältniss der Personen und nicht nach dem Quantum der Arbeit abmisst, wie dies die folgenden Beispiele ergeben. Er sagt da, dass die Gleichheit hergestellt werde, wenn „so viel „Schuhe sich zu dem Hause verhalten, wie der Bau„meister zum Schuhmacher“. Offenbar setzt A. hier voraus, dass ein Baumeister z. B. 10mal mehr werth sei, als ein Schuhmacher und dann hat er allerdings die Proportion:

10 Schuhe : 1 Haus = Baumeister : Schuhmacher oder
= 10mal der Schuhmacher : 1 Schuhmacher.

Ohne eine solche Abschätzung der verschiedenen Werkmeister fehlten die Ziffern für die Proportion. Weshalb nun aber der Baumeister 10mal mehr werth sein soll, als der Schuhmacher, dafür bleibt A. die Begründung schuldig. Sie scheint ihm selbstverständlich gewesen zu sein. In damaliger Zeit, wo die Arbeit als solche noch gar keinen Maassstab für Abschätzung des Tauschwerthes abgab, weil die Sklavenarbeit, wie die Arbeit der Thiere nur als Kapitalskraft, aber nicht als menschliche Arbeitskraft angesehen werden konnte, war es erklärlich, dass man in Ermangelung jedes anderen Anhalts, als Maassstab für den Werth der Güter den Werth der sie herstellenden Personen benutzte; und so erklärt es sich, dass auch A. auf diesen Ausweg gerieth, obgleich er sich hätte sagen müssen, dass dieser Werth selbst erst aus den Geldpreisen der Waaren mag abgeleitet worden sein, während A. ihn hier doch als das ursprüngliche und als den Maassstab hinstellt, nach dem auch, bei Einführung des Geldes, sich die Geldpreise der Waaren regulirt haben.

Wenn man diese hier entwickelte Ansicht festhält, werden auch die folgenden Beispiele, mit denen die bisherigen Commentatoren nicht haben fertig werden können, verständlich; alles wird dann in dem Sinn, wie A. es meint, verständlich, aber es zeigt dies auch zugleich, wie schwer es der Menschheit geworden ist, die wahre Grundlage des Tauschwerths der Güter aufzufinden und dass selbst ein Mann wie A. sich hier mit einem Auskunftsmittel hat behelfen müssen, was in gegenwärtiger Zeit so verkehrt erscheint, dass hauptsächlich deshalb diese Stellen für die Commentatoren einer späteren Zeit unverständlich geworden sind.

172. B. 5. K. 8. S. 103. Hier kehrt der in Erl. 170 besprochene Grundsatz wieder; A. scheint ihn indess hier in einem anderen Sinne zu gebrauchen und unter „Verfertigenden“ und „Leidenden“ hier nicht den Produzenten und sein Produkt, sondern den Produzenten und seinen Abkäufer zu meinen, welcher letztere als der Leidende behandelt wird, weil er eine Entschädigung von gleichem Werthe für die Sache geben muss. — Auch dies spricht für die Compilation dieses Buches durch einen Schüler des A.

173. B. 5. K. 8. S. 103. Die Worte: „keinen Austausch oder nicht denselben Austausch“ entsprechen dem Vordersatz: „wenn die Menschen nichts oder nicht in

gleicher Weise bedürften"; d. h. ohne alles Bedürfniss gäbe es gar keinen Austausch; ohne gleiche Bedürfnisse nicht denselben Austausch, d. h. keine Austausche von gleicher Art.

174. B. 5. K. 8. S. 103. Die tieferen und sachlichen Gründe, weshalb die edlen Metalle zum Gelde geworden sind, waren dem A. noch unbekannt; er behandelt das Geld noch als eine willkürliche Einrichtung.

175. B. 5. K. 8. S. 104. Diese Stelle hat den Erklärern grosse Schwierigkeit gemacht und man hat deshalb das Futurum (ὅταν ἀλλάξωνται) in das Präteritum verwandelt. In diesem Sinn hat auch Rieckher übersetzt. Garve dagegen hat die Stelle in seiner Uebersetzung weggelassen. Indess kann die Stelle auch ohne Veränderung des Textes verstanden werden. Wenn der Landmann z. B. 10mal mehr werth ist, als der Schuhmacher (man sehe Erl. 170), so werden 10 Paar Schuhe zu dem Werke des Landmanns (z. B. 1 Scheffel Weizen) in dem Verhältnisse der Gleichheit stehen, d. h. wenn 10 Paar Schuhe gegen 1 Scheffel Weizen getauscht werden, so findet eine Gleichheit und Gerechtigkeit statt. Aber man darf, meint A., nicht schon vor dem Tausche 10 Paar Schuhe als das Werk des Schuhmachers setzen und danach die Proportion ansetzen; also:

„Wie der Landmann (10) sich zum Schuhmacher (1) „verhält, so soll sich das Werk des Schuhmachers (10 Paar „Schuhe) zu dem Werke des Landmanns (1 Scheffel Weizen) „verhalten."

Denn dann müsste das Werk des Schuhmachers (10 Paar Schuhe) noch einmal verzehnfacht werden und es würden dann 100 Paar Schuhe für 1 Scheffel Weizen gegeben werden müssen; der Landmann hätte dann den Ueberschuss aus beiden Proportionen, d. h. zehnmal mehr, als die Ausgleichung verlangt; vielmehr ist die Proportion Landmann : Schuhmacher = 10 Paar Schuhe : 1 Scheffel Weizen erst zu setzen, wenn der Austausch geschehen ist („wenn Jeder das Seinige erhalten hat"), erst dann drückt diese Proportion dieselbe Gleichheit aus, wie sie zwischen den Personen besteht.

Bei dieser Auslegung ist die Stelle durchaus verständlich, ohne dass eine Aenderung des Textes nöthig ist; aber freilich ist auch hier der Gedanke ziemlich trivial und der Ausdruck unbeholfen, so dass A. selbst schwerlich so geschrieben hat.

176. B. 5. K. 8. S. 105. Dieses Kapitel bewegt sich in den Anfängen der Volkswirthschaftslehre; ihre höchsten Fragen gehören noch heute zur Philosophie, um so mehr zu des A. Zeit. Man wird den klaren Blick des A., wie er auch auf diesem Gebiete sich hier zeigt, bewundern müssen, wenn man erwägt, dass ihm hier wohl alle Vorarbeiten Anderer fehlten. Allerdings kann er zu dem eigentlichen Tauschwerthmesser der Dinge noch nicht hindurchdringen, der in dem Quantum von Arbeit und von Kapitalskraft liegt, welche zu der Produktion eines Tauschgegenstandes nöthig sind und welches Quantum dann auch die Geldpreise dieser Gegenstände bestimmt; aber immerhin zeigen die ausgesprochenen Ansichten schon von einem eindringenden Blick in die wahren hier wirkenden Ursachen. — Die Schwerfälligkeit der Darstellung kann auch hier nur auf Rechnung des wahrscheinlichen Compilators gestellt werden.

177. B. 5. K. 9. S. 105. Es konnte dem A. nicht entgehen, dass, wenn er seine Definition der Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen auch bei der Gerechtigkeit aufrecht erhalten wollte, dies nur möglich war, indem er den Begriff dieser Extreme veränderte. Bei den bisherigen Tugenden waren die Extreme (ἄκρα) beide Laster; so bei der Tapferkeit das Laster der Feigheit und der Tollkühnheit; bei der Freigebigkeit das Laster der Verschwendung und des Geizes u. s. w. Es waren da auch beide Seiten Handlungen desselben Menschen, der, wenn er sich in der Mitte hielt, die Tugend übte. Hier muss aber A., um die Gerechtigkeit in die Mitte zu bringen, das Unrecht-thun und das Unrecht-leiden als die beiden Extreme hinstellen; dies ist aber etwas durchaus Anderes. Dort konnte man Verschwender sein, ohne dass zugleich ein Geiziger bestand; hier dagegen wird eine und dieselbe Handlung in zwei Theile gespalten, wovon der eine, als das Aktive auf die eine Seite, der andere als das Passive auf die andere Seite gestellt wird.

um dadurch eine Mitte für die Gerechtigkeit herzustellen. Dieser Unterschied ist einleuchtend; dort ist das verschwenderische und das geizige Handeln jedes ein durchaus selbstständiges, aktives Handeln; hier sind die Aeusserten nur die aktive und passive Seite derselben eine Handlung; ferner sind dort beide Seiten Laster, hier ist es nur die eine Seite; denn das Unrecht-leiden ist kein Laster und überhaupt kein Handeln. Anstatt dass nun diese Unterschiede den A. über die Allgemeingültigkeit seiner Definition der Tugend hätten bedenklich machen sollen, hilft er sich damit, dass er den Begriff der beiden äussersten Seiten hier ganz verändert, ein Kunststück, was indess nur den Ungeübten täuschen kann.

Wenn man sich frägt, woran es liegen möge, dass hier der bisherige Begriff nicht passen will, so bemerkt man bald, dass der Grund darin liegt, dass in den früheren Fällen zwei an sich berechtigte Triebe oder Prinzipien an einander stiessen oder mit einander collidirten (der Trieb zu sparen und der Trieb, sein Leben zu geniessen). Indem die Sitte jedem Triebe seine Grenze gegenüber dem anderen setzte, wurde die Tugend diese Grenze und nach beiden Seiten galt der betreffende Trieb als Laster; so kam, wenn man das Bild einer Linie benutzte, die Tugend in die Mitte und die beiden Laster auf die Seiten. Allein bei der ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen nicht zwei Triebe in einer Person, sondern ein Trieb in zwei Personen. Der Käufer und der Verkäufer wollen beide gewinnen; wenn sie hier die Gleichheit in den Werthen der Sache und der Geldsumme einhalten, so handeln beide gerecht; wenn aber diese Gleichheit nicht eingehalten wird, so ist es immer ein und derselbe Trieb der Gewinnsucht bei beiden (πλεονεξία), der das Maass überschreitet; es ist also hier immer nur ein Zuviel vorhanden und das Zuwenig ist nicht die Folge eines anderen Triebes, sondern die blosse Folge, dass hier zwei Personen betheiligt sind und dass das Zuviel bei der einen Person zugleich ein Zuwenig bei der anderen Person sein muss.

In Wahrheit ist also bei der Gerechtigkeit der frühere Begriff der Mitte nicht anwendbar; diese Tugend hat nur das Zuviel als Laster neben sich; aber nicht auch das Zuwenig, vielmehr ist dieses Zuwenig hier gar kein Handeln, wie bei den anderen Tugenden, sondern das blosse nothwendige Correlat zu dem Zuvielhaben des einen Lasters.

Eine Folge der gewaltsamen Ausdehnung des früheren Mittebegriffs auf diese Tugend ist auch, dass A. in den gleich folgenden Sätzen das Nützliche und Schädliche als Gegensätze herbeizieht, um auch mit deren Hülfe eine Art Mitte für das Gerechte zu erreichen und dass er ferner am Schluss dieses Kapitels das Unrecht-thun als das Grössere (μεῖζον) und das Unrecht-leiden als das Kleinere (ἔλαττον) qualifizirt, also beide nur als Grössen-Unterschiede behandelt, während sie doch der Art und Qualität nach verschieden sind.

178. B. 5. K. 10. S. 106. Dies Kapitel ist entweder mit grosser Nachlässigkeit von A. niedergeschrieben, oder der Text ist später verunstaltet worden, denn es ist sehr Verschiedenes darin behandelt und dabei die Ordnung nicht eingehalten. Auch dies zeigt, dass wir es bei Buch 5 höchstwahrscheinlich mit der Compilation eines mittelmässigen Schülers oder einer aus viel früherer Zeit herrührenden Vorarbeit des A. zu thun haben. Das Kapitel handelt von den inneren Bedingungen des Ungerechten neben der äusseren That, also von dem Freiwilligen, dem Versehen, der Ueberlegung u. s. w. Damit beginnt das Kapitel; aber es springt bald ab auf den Begriff des Staats, auf den Unterschied des natürlichen und des positiven Rechts und kommt erst dann wieder auf die zuerst begonnene Untersuchung von den inneren Bedingungen des Ungerechten zurück. Das Verständniss des Inhalts ist durch diese Unordnung erschwert.

179. B. 5. K. 10. S. 106. Hier bricht, wie in Erl. 178 erwähnt worden, der Gedankengang über diesen zuerst in diesem Kapitel behandelten Punkt ab und erhält erst gegen das Ende desselben seine Fortsetzung. Der Anfang hier ist ziemlich dunkel; der Unterschied zwischen „Ungerecht handeln" (ἀδικεῖν) und „Ungerecht sein" (ἄδικον εἶναι) erscheint gesucht und zweideutig. Man könnte den Unterschied leicht darin finden, dass jener nur einmal etwas Ungerechtes thut, während dieser seiner Gemüthsrichtung (ἕξις) nach immer bereit ist, ungerecht zu

handeln; ein Unterschied, den A. früher (Erl. 44) selbst aufgestellt hat; allein hier liegt der Unterschied darin, dass das „Ungerecht handeln“ sich nur auf den äusseren Thatbestand bezieht, das „Ungerecht sein“ aber neben diesen auch die zum Ungerechten erforderlichen inneren Bedingungen des Wissens und Wollens umfasst, wie dies aus den späteren Beispielen sich ergiebt. Indess bleibt der Sprachgebrauch immer auffallend, wenn A. sagt, dass der, welcher einen Ehebruch zwar wissentlich, aber nur in der Leidenschaft begehe, nur ungerecht handle, aber nicht ungerecht sei. Es giebt nämlich Verbrechen, bei denen der Unterschied, ob Jemand aus Ueberlegung oder im Affekt handelt, als unerheblich gilt und für solche Verbrechen passt also diese Unterscheidung nicht. Noch weniger kann sie bei dem Diebstahl, den A. hier nennt, passen, da der Diebstahl ohne Ueberlegung und Vorsatz kaum möglich ist, man müsste denn hier an einen Diebstahl aus guter Absicht oder zu guten Zwecken denken, wie bei Crispin; denn A. zieht später, bei Rückgabe eines Depositums, auch diese rein moralischen Momente mit in Erwägung. — Auch hier erklären sich diese Sonderbarkeiten nur auf die schon mehrfach angedeutete Weise, dass wir es mit keiner ächten unmittelbaren Arbeit des A. zu thun haben.

180. B. 5. K. 10. S. 106. Es ist der von Aristoteles hier schon besprochene Unterschied des Gerechten an sich und des aus den Gesetzen hervorgehenden Gerechten. Vergl. Erl. 154.

181. B. 5. K. 10. S. 106. Es ist dies die sachliche Definition des freien Staats, wie A. denselben aus den griechischen Verhältnissen abgenommen hatte, wo diese kleinen Staaten oft kaum die nothwendige Selbstständigkeit besassen.

182. B. 5. K. 10. S. 106. A. meint damit das Gerechte innerhalb der nicht freien Staaten und kleineren Verbindungen; was er später als das despotische und das väterliche Recht bezeichnet.

183. B. 5. K. 10. S. 106. Diese Stelle hat ihre Schwierigkeit; man kann, wie Rieckher es thut, die Ungerechtigkeit auf den bleibenden Gemüthszustand und das Unrecht thun auf eine einzelne ungerechte Handlung beziehen und beide so von einander unterscheiden; indess passt dazu die gegebene Erläuterung nicht, welche von dieser ἕξις nichts erwähnt. Ebenso wenig passt es, wenn man das Ungerecht-handeln nur auf die äussere Handlung bezieht, welcher die entsprechende schlechte Absicht fehlt; dennoch scheint diese Annahme dem Sinn dieses Kapitels noch am Besten zu entsprechen. Vergl. Erl. 179.

184. B. 5. K. 10. S. 107. D. h. mit dem Gerechten in dem freien und durch Gesetze geregelten Staat. Vergl. Erl. 181.

185. B. 5. K. 10. S. 107. D. h. in der weiteren Bedeutung von gerecht überhaupt, wo es nicht auf Gesetzen, sondern auf der Gleichheit beruht. Man sehe Kap. 2 dieses Buchs.

186. B. 5. K. 10. S. 107. D. h. wo die Bürger nicht blos gehorchen, sondern auch an der Staatsgewalt, d. h. an dem Herrschen theilnehmen, wie z. B. in Athen, wo nicht blos die Gesetzgebung, sondern auch die Entscheidung über wichtige Handlungen und Unternehmungen dergleichen die Wahl der Beamten in den Händen der Bürger lag.

187. B. 5. K. 10. S. 107. A. berührt hier, obwohl nur kurz, den in späterer Zeit von der Wissenschaft viel stärker hervorgehobenen Unterschied zwischen Naturrecht (φυσικον δικαιον) und dem positiven Recht (νομικον δικαιον). A. sucht den Unterschied nicht in der Unveränderlichkeit des ersteren gegen die Veränderlichkeit des positiven Rechts, sondern darin, dass das Naturrecht überall die gleiche Kraft (την αὐτην ἔχον δυναμιν) hat und nicht von dem Belieben abhängt (οὐ τῷ δωκειν ἠ μη). Indem nach A. dieses „gleiche Kraft überall haben“ dennoch sich mit der „Veränderlichkeit“ beim Naturrecht verträgt und A. dies an dem Beispiel mit der rechten Hand erläutert, so ist diese Kraft (δυναμις) nicht als Gesetzeskraft zu verstehen, sondern in dem Sinne, wie A. die δυναμες der ἐνεργεια entgegenstellt, d. h. wie Vermögen im Gegensatz

zur wirklichen Thätigkeit. Deshalb liegt in dem „natürlichen Recht“ das Vermögen, ja der Trieb zum wirklichen, geltenden Recht zu werden, wie in der rechten, Hand auch von Natur das Bestreben, oder die Anlage liegt, die stärkere zu sein, obgleich sie es doch nicht bei allen Menschen ist. — Ebenso lässt A. bei dem positiven Recht nicht die reine Willkür zu, sondern hier ist ein Uebereinkommen (συνθηκη) nöthig, aber der tiefere Grund liegt auch hier in dem Nützlichen (συμφερον) und A. erläutert dieses treffend an dem Unterschied der Maasse, die auch aus natürlichen Ursachen im Ursprungslande grösser sind, als dort, wohin die Waaren verführt werden, indem A. dabei vielleicht an die Gleichheit der Preise für ein Maass gleichen Namens, aber ungleicher Grösse in beiden Ländern denkt, so dass die Kosten des Transports und der Gewinn des Kaufmanns durch das kleinere Maass gedeckt wurden.

Diese Auffassung des A. zeigt einen tiefen Sinn, der noch heute seine Bedeutung hat. Man könnte danach annehmen, dass der Unterschied beider Rechte wieder verloren ginge, wenn sie aus natürlichen Umständen ihrem Inhalte nach hervorgingen; indess geht wohl der Gedanke des A. dahin, dass bei dem Naturrecht die überall gleiche δυναμις auf den Bestimmungen beruhe, welche dem Begriff der Gerechtigkeit entspringen, nämlich auf der geometrischen oder arithmetischen unter den Betreffenden einzuhaltenden Gleichheit; alles was diese Gleichheit bestimmt, bildet die Grundlage des Naturrechts und jene δυναμις, die zu dieser allgemeinen Geltung hintreibt; dagegen sind jene natürlichen Umstände, welche den Inhalt der Gesetze bestimmen, nicht dem Begriffe des Gerechten entnommen, sondern entspringen aus den Einwirkungen anderer Interessen und Rücksichten, welche ebenfalls ihre Berücksichtigung fordern. So würde die ursprüngliche Gleichheit bei dem Weinhandel dahin führen, dass die Maasse in beiden Ländern gleich sein sollten; aber die Kosten des Transports und das Risiko des Kaufmanns verlangen hier die Ungleichheit bis zu einem gewissen Grade.

Nach realistischer Auffassung giebt es gar kein natürliches Recht; es ist alles positives Recht; man sehe B. XI 68 u. ff.; dessenungeachtet kann auch der Realismus

dieser Auffassung des A. beitreten, insofern man diese natürlichen Umstände nur als Motive des Gesetzgebers für den Erlass seines Gesetzes behandelt, aber nicht als die Gründe, welche die Gültigkeit und verbindliche Kraft der Regel für die Bürger des Staates hervorbringen.

188. B. 5. K. 10. S. 107. Wenn A. bei den Göttern kein Naturrecht zulassen will, so kann man über den Grund schwanken. Das Gerechte überhaupt will A. offenbar bei den Göttern nicht leugnen; also folgte, dass bei den Göttern das Recht blos als νομιμον bestehe. Indess liegt der Unterschied bei den Göttern nach A. nicht in dem Naturrecht, sondern darin, dass bei ihnen das Recht überhaupt nicht veränderlich (οὐ κινητον) ist und dieser Unterschied geht aus der unveränderlichen Natur der Götter hervor.

189. B. 5. K. 10. S. 108. A. geht davon aus, dass es eine für alle Länder und Völker beste Staatsverfassung gebe, die auf natürlichen Grundlagen beruhe; sie ist für ihn auch kein unerreichbares Ideal, sondern, wie Plato dies auch von seinem Staate meinte, wirklich ausführbar, sobald die ihr entgegenstehenden äusseren Hindernisse überwunden sind.

190. B. 5. K. 10. S. 108. Diese Unterscheidung scheint sehr scharfsinnig, ist aber im Grunde nur trivial. Das Unrecht (ἀδικον) ist nur der Begriff, die unrechte Handlung (το ἀδικημα) ist die Verwirklichung dieses Begriffs.

191. B. 5. K. 10. S. 108. Dies geschieht noch in diesem Kapitel.

192. B. 5. K. 10. S. 108. Hiermit beginnt die Fortsetzung der im Anfang des Kapitels begonnenen Erörterung über den blossen äusseren Thatbestand und über die inneren Merkmale des gerechten und ungerechten Handelns.

193. B. 5. K. 10. S. 109. Das Unrecht bezeichnet hier blos den äusseren Thatbestand der unrechten Handlung, bei der aber die inneren Bedingungen, also das

Wissentliche und Absichtliche und Ueberlegte fehlen. Man sehe Erl. 179.

194. B. 5. K. 10. S. 109. Dies ist in Kap. 1—3 des dritten Buchs geschehen. Dahin hätte auch die ganze hier gegebene Erörterung gehört.

195. B. 5. K. 10. S. 109. Das „Zufällige" (το κατα συμβεβηκος) bezeichnet ebenfalls hier nur die äussere Handlung, abgetrennt von den inneren Bestimmungen der Freiwilligkeit u. s. w. Eine Handlung ohne die Freiwilligkeit u. s. w. ist nur äusserlich, d. h. zufälliger Weise eine ungerechte oder gerechte.

196. B. 5. K. 10. S. 110. A. behandelt hier die Lehre vom *dolus*, der *culpa* und den gar nicht zurechnungsfähigen Handlungen, welche Lehre durch die späteren Römischen Juristen eine höchst feine und vollständige Ausbildung erhalten hat, während A. hier noch ziemlich rohe und unausgebildete Begriffe bietet.

197. B. 5. K. 10. S. 110. Damit ist der Gegensatz gegen solche Affekte gemeint, die man durch eigene Schuld veranlasst hat, wie z. B. starke Trunkenheit, welche vermeidlich war, oder ein so heftiger Jähzorn, dass er die Grenze der natürlichen Affekte übersteigt.

198. B. 5. K. 10. S. 111. Auch hier kommt bei dem Verzeihlichen ein ähnlicher Unterschied zwischen Unwissenheit (ἀγνοια) und unwissend Handeln (ἀγνοουντες) vor, wie oben zwischen ἀδικια und ἀδικουντες. Die Unwissenheit bezeichnet den Zustand, wo das Nichtwissen ein stetiger und natürlicher Zustand ist, wie er z. B. aus Mangel an Unterricht oder Mangel an Menschenkenntniss entsteht; das unwissend Handeln ist dagegen ein solcher Zustand, wo das Nichtwissen nur durch einen Affekt herbeigeführt ist, den man selbst verschuldet hat, wie die Trunkenheit u. s. w. Man sehe Erl. 197.

199. B. 5. K. 11. S. 111. Die Erörterungen in diesem Kapitel betreffen die Frage: Ob Jemand freiwillig Unrecht erleiden könne? Sie sind ziemlich schwerfällig

und hätten wohl kürzer und präziser abgethan werden können, ein Umstand, der sehr dafür spricht, dass wir es hier nur mit einem vorläufigen Entwurf des A. zu thun haben. A. verneint die Frage, indem er auch hier zwischen dem äusseren Thatbestand und der bösen Absicht bei dem Schadenzufügenden unterscheidet. Er giebt zu, dass Jemand mit seinem Willen Schaden durch die Handlung eines Anderen erleiden könne (ἀδικον πασχει), aber nicht, dass er Unrecht erleiden könne (αδικεισθαι), weil nämlich der Beschädiger in solchem Falle nicht unrecht handle, indem er keine böse Absicht habe, sondern nur das thue, was der Andere wolle. Nach A. hebt das Wollen des Verletzten zwar nicht seinen Schaden auf, aber das Ungerechte in dem Handeln des Beschädigers und deshalb sei das „freiwillig Unrecht erleiden" eine Unmöglichkeit. Umgekehrt kann es auch kommen, dass die Einwilligung nur als eine äusserliche gelten muss, welcher der wahre Ernst abgeht, wie bei dem Willen eines Berauschten. Hier bleibt die Handlung trotz der Einwilligung ein Unrecht und der Ausspruch des A. deshalb richtig, weil hier die wahre Einwilligung fehlt.

Das moderne Recht macht indess hier einen Unterschied, den A. noch nicht kennt; es unterscheidet Rechte, über welche dem Inhaber die Disposition zusteht und Rechte, wo dies nicht der Fall ist, wo er also seines Rechtes sich nicht freiwillig begeben kann. So hat Jemand ein Recht auf seine Freiheit, auf sein Leben, aber er kann trotzdem dieses Rechtes sich nicht begeben und deshalb hebt auch seine Einwilligung in die Sklaverei oder in die Tödtung seiner durch einen Anderen das Strafbare einer solchen Handlung nicht auf; sie bleibt Freiheitsberaubung oder Mord, ebenso, als wenn der Andere nicht eingewilligt hätte; die Einwilligung bildet höchstens einen Milderungsgrund.

199 a. B. 5. K. 11. S. 111. Damit sind wohl die Strafvollstreckungen gegen Verbrecher gemeint.

200. B. 5. K. 11. S. 111. D. h. dass nur die äussere Handlung ohne die rechte Absicht vorhanden wäre. Diese Unterscheidung zieht sich durch die ganze nun folgende, ziemlich schleppende Erörterung.

201 und **202**. **B. 5. K. 11. S. 112.** Nach A. kann nämlich das, was Jemand in der Unmässigkeit, z. B. im heftigen Rausche, zu seinem Schaden will, nicht als dessen ernster Wille angesehen werden und wer diesem Willen nachgiebt, weiss, dass er in Wahrheit gegen den Willen dessen handelt, den er beschädigt. Deshalb ist auch die, im Rausche an sich selbst freiwillig verübte Beschädigung kein freiwilliges Unrecht leiden, weil der ernste, zurechnungsfähige Wille fehlt. Wo dagegen Jemand von seinem Vermögen freiwillig mehr weggiebt, als er wieder erhält, wie der Glaukos bei Homer, da ist zwar ein wahrer Wille und ein wirklicher Schaden vorhanden, aber es fehlt der unrecht Handelnde, weil hier die böse Absicht fehlt. Man sehe Erl. 199.

203. B. 5. K. 12. S. 113. Diese zweite Frage ist schon in dem vorgehenden Kapitel behandelt; es scheint daher auch hier der Text verdorben zu sein, oder A. hat, wie oft, die Ordnung bei Behandlung seines Stoffes nicht eingehalten. Die erste Frage scheint sehr leicht zu beantworten; das Bedenkliche dabei hebt A. dadurch hervor, dass dann auch der bescheidene Mann unrecht handelt und zwar gegen sich selbst, wenn er aus Bescheidenheit sich zu wenig zutheilt. Dies Bedenken wird in feiner Weise von A. erledigt; entweder ist das „Zuwenig“ des Bescheidenen nur ein Schein, weil er durch solche bescheidene Zutheilung an sich selbst, dafür mehr an Ehre oder Sittlich-Schönem erlangt; oder er thut es freiwillig und dann fällt nach den Ausführungen des vorigen Kapitels das U n r e c h t h a n d e l n, wenn auch nicht der Schade, hinweg.

204. B. 5. K. 12. S. 113. D. h. nicht bei dem Sklaven, aber wohl bei dem Herrn, der es dem Sklaven befohlen hat.

205. B. 5. K. 12. S. 113. D. h. es würde ihm wohl ein Versehen zur Last fallen, wenn er das Gesetz hätte wissen können und sollen, aber ein Unrechthandeln liegt im Sinne des A. nicht vor, weil dazu das Freiwillige und Wissentliche im Handeln gehört.

Unter dem „ursprünglichen“ Recht meint A. hier das

„natürliche“ Recht (φυσικὸν δίκαιον) von dem er oben in Kap. 10, Erl. 187 gehandelt hat. Nach diesem natürlichen Recht handelt der Richter in dem gesetzten Falle unrecht, aber nur „gleichsam“ (ὡς ἄδικος), weil das natürliche Recht von dem gesetzlichen vielfach abgeändert oder in seiner letzten Besonderung willkürlich geregelt werden kann.

206. B. 5. K. 13. S. 114. A. spricht hier so kurz, dass er leicht missverstanden werden kann. In Folge der dem Menschen einwohnenden Freiheit ist er nicht gezwungen, unrecht zu handeln; es hängt von ihm ab. Nun kann man sagen, das, was von mir abhängt, kann ich ebenso leicht thun, wie nicht thun und wenn es daher leicht ist, nicht Unrecht zu thun, so ist es auch leicht, gerecht zu handeln und zu sein, da beides zusammenfällt. Allein nach A. gehört zu dem gerecht Handeln nicht blos die einmalige Handlung, sondern auch eine bleibende Gemüthsbeschaffenheit und dahin treibende Neigung (ἕξις) und diese kann nur durch längere Uebung erworben werden; deshalb ist das gerecht Handeln nicht von dem blos einmaligen Wollen abhängig und deshalb auch nicht leicht.

Sonderbar bleibt nur, dass A. diese ἕξις auch zum Unrechthandeln verlangt, während zu dem Begriffe einer unrechten Handlung nur gehört, dass man freiwillig und wissentlich sie verübt, wie ja auch A. dies früher (Kap. 10) ausgeführt hat. Auch der Strafrichter frägt bei seinem Urtheil nicht nach einer solchen ἕξις. Dennoch ist dies die hier deutlich ausgesprochene Ansicht des A. und man kann daher hier das ἀδικεῖν, zu welchem A. hier die (ἕξις) verlangt, nur von dem dauernden unrecht Handeln verstehen, was man im Deutschen mit Laster bezeichnet. Am natürlichsten lösst sich aber diese Schwierigkeit, wenn man diese wie viele ähnliche Stellen in diesem Buche daraus erklärt, dass wir in diesem Buche nur ein Concept des A. oder die Compilation eines Schülers des A. besitzen.

207. B. 5. K. 13. S. 114. Der Vergleich des gerechten Mannes mit dem Arzt ist, streng genommen, nicht zutreffend, obgleich A. nach dem Beispiel Plato's sehr häufig das technisch-geschickt Handeln mit dem sittlich-

recht Handeln gleich behandelt. Bei dem sittlichen Handeln hat der Mensch die sinnlichen Neigungen und Begierden, überhaupt das Verlangen nach der Lust und dem blos Nützlichen (die Lust mittelbar Gewährenden) zu überwinden; es besteht hier ein Kampf zwischen entgegengesetzt treibenden Motiven und selbst wenn das sittliche Motiv sich allmälig zu einer ἕξις oder bleibenden Gemüthsrichtung ausgebildet hat, tritt dennoch das entgegengesetzte Motiv der Lust noch oft auf und dem sittlichen, aus der Achtung hervorgehenden Motiv entgegen. Von einem solchen Kampfe ist aber bei den technischen Fertigkeiten nicht die Rede; das technische Handeln hat immer die Lust zum Ziele und geräth deshalb als solches nie in einen Kampf mit den sittlichen Motiven. Der Arzt soll als solcher nur seine Kunst geschickt ausüben; dazu gehört allerdings mehr als blos die Kenntnisse der einzelnen Heilmittel und Operationen, aber das Mehr besteht hier nur in der richtigen Beurtheilnng des einzelnen Falles und in der richtigen Combinirung der einzelnen zur Heilung gehörenden Mittel. Sein Thun bewegt sich deshalb immer in einem Wissen oder in einer Fertigkeit der Hände und nicht in dem Kampf zwischen den Motiven des Sittlichen und der Lust. Gerade dieser Kampf und die Uebermacht des sittlichen Motivs macht aber das tugendhafte Handeln aus, während bei demselben von einer umfassenden Kenntniss und einer besonderen Geschicklichkeit, wie sie zum technischen Handeln gehört, höchst selten die Rede ist. Das sittliche Handeln ist also in seiner äusseren Thätigkeit und in seinem Wissen leicht oder einfach, aber schwer in Bezug auf die Niederhaltung der entgegenstehenden Begehren der Lust; das technische Handeln ist dagegen in dieser Beziehung leicht, es steht als solches ausserhalb des Kampfes verschiedener Motive, aber es ist schwer, wegen des dazu erforderlichen Wissens und der zur äusseren Handlung nöthigen Geschicklichkeit.

208. B. 5. K. 13. S. 115. Mit dieser Betrachtung schliesst A. seine Darstellung der Gerechtigkeit. Dieser Schlussgedanke beruht auf der Definition der Gerechtigkeit, insofern sie in einer Gleichheit besteht; von den inneren Bedingungen des gerecht Handelns sieht A. hier

wieder ab. Wenn bei den Göttern kein Zuviel eintreten kann, so ist dies zweideutig; entweder deshalb, weil auch die grösste Menge von Gütern ihnen keinen Schaden bringen kann, oder weil sie als vollkommene Wesen überhaupt der äusseren Güter nicht bedürfen, oder weil ihr Besitz an Gütern unendlich gross ist und deshalb als unendlicher durch eine Zugabe nicht vermehrt oder vergrössert werden kann; oder weil bei den Göttern überhaupt der Begriff von Tugenden nicht besteht. Letzteres ist die Auslegung, welche der alte Commentator Michael von Ephesus dieser Stelle giebt. Plato theilte den Göttern die Tugend zu, A. nicht; deshalb drückt er seine Meinung auch nur bescheiden als ein „Vielleicht“ aus.

209. B. 5. K. 14. S. 115. Das Gute ist nämlich der Geltungsbegriff des Billigen, von dem es nur eine Art vorstellt; das Gerechte kann also nur dadurch von dem Billigen verschieden sein, dass es entweder zu einer anderen Gattung, also zu dem Nicht-Guten gehört, oder dass es zu einer anderen Art des Guten, neben dem Billigen gehört. Die zweite Alternative übersieht, dass beide ein Gutes sein können und doch der Art nach verschieden. In dieser Richtung entwickelt denn auch A. den Begriff des Billigen.

210. B. 5. K. 14. S. 115. Der Stoff des Handelns (ἡ των πρακτων ὑλη) bezeichnet die allgemeine innere Natur des Handelns, welche, gleich dem Stoffe in den Körpern, an sich unbestimmt, erst durch die hinzutretende Form oder Spezialisirung die Bestimmtheit erhält. A. meint das Handeln, allgemein aufgefasst (als ὑλη) könne kein Gegenstand des Gesetzes sein, weil ihm als leblosen Stoff alle Bestimmtheit fehle; so wie aber das Gesetz auf diese Bestimmtheit mit Rücksicht nimmt, hat es die allgemeine Natur des Handelns nicht mehr zu seinem Gegenstande und kann deshalb auch keine Regel geben, die wahrhaft allgemein ist; es muss sich vielmehr mit dem begnügen, was in den meisten Fällen zutrifft.

211. B. 5. K. 14. S. 116. In den Volksversammlungen der freien Staaten Griechenlands wurden nicht blos Ge-

setze, sondern auch die wichtigeren einzelnen Unternehmen des Staats beschlossen; letztere Beschlüsse waren deshalb nicht allgemeinen Inhalts, sondern entschieden nur einzelne Fälle.

212. B. 5. K. 14. S. 116. In Lesbos herrscht die Sitte, mit unbehauenen Steinen zu bauen; hier konnte also ein Richtmaass, was eine Anzahl von Bausteinen umfassen wollte nicht gebraucht werden, sondern es musste jeder Stein nach seiner besonderen Gestalt geprüft und mit einem bleiernen (d. h. wahrscheinlich kleineren) Richtmaasse untersucht und zurechtgestellt werden.

213. B. 5. K. 14. S. 116. Der Begriff des Billigen, wie ihn A. hier bestimmt, entspricht dem, was man noch heutzutage unter billig versteht. Indess ist die Definition, als Verbesserung des Gesetzes für den einzelnen Fall, doch nur formal; es frägt sich nämlich, woran erkennt man das, was für den einzelnen Fall besser ist als das Gesetz? Die Verweisung auf den Gesetzgeber selbst ist ebenso formal, denn man kann ihn bekanntlich in dem einzelnen Fall nicht um seine Ansicht fragen und überhaupt hat solche Benutzung des Gesetzgebers für den einzelnen Fall seine Bedenken. Gerade diesen materiellen Punkt lässt A. unaufgeklärt und deshalb ist seine Erörterung gerade in diesem wesentlichen Punkte unzureichend. Man könnte vielleicht sagen, dass die Einhaltung der Gleichheit hierbei der Maassstab sei, weil ja A. dies als das Wesen des Gerechten dargelegt und er das Billige selbst für ein Gerechtes und nur für ein besseres Gerechte, als das gesetzliche Gerechte erklärt habe; das Gesetz könne wegen seiner Allgemeinheit dieses Gleiche nicht in allen einzelnen Fällen herbeiführen, deshalb müsse die Billigkeit helfend eintreten. Im Allgemeinen mag auch dieser Gedanke richtig sein; indess ist das Gleiche selbst ein sehr unbestimmter Begriff, zumal wenn das Gesetz selbst schon das Gleiche allgemein bestimmt hat; auch dürfte die Billigkeit über dieses wesentliche Merkmal des Gerechten hinausgehen; so ist es z. B. billig, dem Finder einer verlornen Sache einen Lohn zu geben, obgleich die Gleichheit die einfache Rückgabe fordert; ebenso ist es billig, seinen verarmten Schuldnern Fristen oder einen mässigen Erlass zu bewilligen, obgleich die blosse Gleichheit (Geben und Wiedergeben) dem entgegen ist. Deshalb erscheint die Billigkeit als das allgemeine Correktiv des Gerechten, insoweit dieses, als Recht, und nicht als Moral, viele Rücksichten, welche die Moral verlangt, ausser Acht lassen muss. Wo deshalb in einzelnen Fällen das gesetzliche Recht sich als eine zu starke Verletzung gewisser Moralpflichten, die gleichzeitig dabei eintreten, zeigt, da tritt die Billigkeit verbessernd ein, um der Moral auch innerhalb des Rechtsgebietes die möglichste Geltung zu verschaffen. Diese Auffassung erhält erst ihre volle Bekräftigung, wenn man das Recht nicht, im Gegensatz zur Moral, als ein ganz anderes Gebiet mit anderen Prinzipien auffasst, sondern nur als eine Verstärkung moralischer Gebote durch hinzutretende Strafen oder Belohnungen, weshalb aber zugleich für das Recht eine schärfere Bestimmtheit nöthig wird, die es deshalb nöthigt, viele Regeln der Moral unberücksichtigt zu lassen. Dies alles ist näher in B. XI, 104 ausgeführt.

214. B. 5. K. 15. S. 116. Dieser Schluss ist unrichtig; in der Mitte zwischen beiden ist das Erlaubte; indess liegt in den Gesetzen auch ein Verbot des Selbstmordes, weil es Ehrenstrafen damit verbindet. Hier will A. dieses Verbot nur als ein Beispiel darlegen, dass man auch gegen sich selbst ein Unrecht begehen könne. Er bringt, wie dies bei ihm gewöhnlich ist, zunächst die Gründe für diejenige Ansicht vor, die er dann widerlegen will.

215. B. 5. K. 15. S. 117. Auch dieser Grund soll beweisen, dass man gegen sich selbst ein Unrecht begehen könne.

216. B. 5. K. 15. S. 117. Dies ist der erste Einwand, den A. gegen diese Lehre aufstellt; er sagt: der Selbstmörder handelt wohl unrecht, aber nicht gegen sich, sondern gegen den Staat.

217. B. 5. K. 15. S. 117. Dies ist der zweite Grund, mit dem A. jene Behauptung, dass man gegen sich selbst

ein Unrecht begehen könne, bekämpft. Er sagt, dass, wenn man auch hier das Unrechte nur in dem engeren Sinne verstehe, dennoch der Selbstmord nicht darunter falle, weil er gleich dem Feigen nur vor einem Uebel fliehe und man das Leben sich nicht zugleich geben nnd nehmen könne; denn zu solchem Unrecht gehören zwei Personen, wo der Eine das bekommt, was dem Anderen genommen wird; dies geschieht aber bei dem Selbstmord nicht.

218. B. 5. K. 15. S. 117. Dass dieses unmöglich sei, ist bereits in Kap. 11 ausgeführt; deshalb berührt A. diesen Grund nur kurz.

219. B. 5. K. 15. S. 117. A. will damit zeigen, dass alle einzelnen Handlungen, insofern die darin liegende Beschädigung gegen den Handelnden selbst gerichtet ist, nach der allgemeinen Meinung nicht als unrechte Handlungen gelten.

220. B. 5. K. 15. S. 117. Damit ist das im Affekt begangene Unrecht gemeint.

221. B. 5. K. 15. S. 117. Unter „freiwilligen ist das freiwillige Beschädigen gemeint; ein solches geschieht z. B. vom Richter bei der Vollstreckung der Strafe, ohne dass es ein Unrecht ist.

222. B. 5. K. 15. S. 118. Diese Behandlung des Unrechtleidens als etwas Schlechtem (φαυλον) ist ungewöhnlich; sie hängt mit dem Begriff der Mitte zusammen, als welche allein nach A. das Tugendhafte enthält; ist dies richtig, so muss auch das Zuwenig ein Fehlerhaftes sein. Schon in Erl. 163, 177 ist gezeigt worden, dass dieser Begriff der Mitte nur sehr gezwungen auf die Gerechtigkeit Anwendung leidet; indess hält A. hartnäckig daran fest und muss deshalb auch das Unrechtleiden zu etwas Schlechtem machen, wobei er dann die Wendung nimmt, dass er das Schlechte (φαυλον) zu einem Uebel (κακον) umwandelt; damit fällt zwar das Paradoxe, aber auch das Logische der Schlussfolgerung.

223. B. 5. K. 15. S. 118. Indem A. die Seele in zwei Theile spaltet und zwar in einen vernünftigen und herrschenden Theil und in einen unvernünftigen und gehorchenden Theil, beseitigt sich damit der Einwand, dass zu dem Gerecht- und Ungerecht-handeln zwei Personen nöthig seien; es vertheilt sich dann das Thun und das Leiden auf zwei verschiedene Theile einer Seele; es kommt aber dabei nur zu einem Rechte, wie zwischen dem Herrn und seinem Sklaven oder wie zwischen dem Hausvater und den in seiner Gewalt befindlichen Söhnen, wo das Recht lediglich auf der e i n e n, der vernünftigen Seite der Seele ist.

224. B. 5. K. 15. S. 118. Hier beschliesst A. die Lehre von den sittlichen oder Charaktertugenden; im nächsten Buche behandelt er die Tugenden des Wissens. Die von A. behandelten Charaktertugenden waren: 1) Die Tapferkeit, 2) die Selbstbeherrschung, 3) die Freigebigkeit, 4) die Grossherzigkeit, 5) die Seelengrösse, 6) die Ehrliebe, 7) die Sanftmuth, 8) die Dienstfertigkeit, 9) die Wahrhaftigkeit, 10) der Witz, 11) die Schaamhaftigkeit und 12) die Gerechtigkeit. Vergleicht man dieses Register mit den Tugenden in der christlichen Moral, so fehlen die Liebe, die Demuth, die Frömmigkeit, der Glaube, die Bussfertigkeit u. s. w., während die Grossherzigkeit und die Seelengrösse in der Lehre der christlichen Moral nicht besonders hervorgehoben werden, ja deren Natur als Tugenden zweifelhaft erscheint. Dieser Unterschied zeigt den Gegensatz zwischen der antiken griechischen und der christlichen Moral; dort steht der Mensch auf der Erde als auf seiner wahren Heimath; von einem Leben nach dem Tode weiss diese Moral so gut wie nichts; hier ist das irdische Leben nur ein Durchgangspunkt, nur eine kurze Spanne Zeit gegenüber der Ewigkeit des jenseitigen Lebens. Die ganze christliche Moral steht in inniger Beziehung zu Gott; sie ist nur eine Vorbereitung zum Jenseits; die irdische Lust ist in ihr ohne Werth; die Güter dieser Erde, selbst die Wissenschaft treten gegen das Leben in Gott zurück. Dies ist wenigstens die Moral der Evangelien und der Apostel, welche freilich später, als der Untergang der Erde und der Eintritt des himmlischen Reiches nicht kamen,

allmälig so modifizirt worden ist, dass das irdische Leben eine grössere Bedeutung erhielt.

Dem Christen ist die Moral ein Gebot Gottes; von ihm erhält sie ihren Inhalt und von der Ehrfurcht vor Gott und der Liebe zu Gott erhält sie ihre Wirksamkeit und das Motiv, was den Einzelnen zur Befolgung ihrer Gebote treibt. Den Griechen war dagegen das Leben, wie es innerhalb ihres Volkes in Familie, Gemeinde und Staat sich gestaltet hatte, die Grundlage ihrer Moral; diese griechische Sittlichkeit galt selbst ihren Philosophen als das Absolute; für alle von diesen aufgestellten Regeln galt diese griechische Sittlichkeit sowohl als Quelle deren Inhalts, wie als Motiv für deren Befolgung. Ueberall wird bei Aristoteles der Inhalt seiner Regeln als das bezeichnet, „was sich gehört", was „gelobt und getadelt wird". Dieses Lob und dieser Tadel, welchen das griechische Volk über das Handeln des Einzelnen ausspricht, ist dem Plato wie dem A. das letzte entscheidende Kennzeichen der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlungen und zugleich die Triebfeder, welche den Einzelnen bestimmt, sein Handeln danach einzurichten. Sokrates und zum Theil auch noch Plato benutzen den aus dem sittlichen Handeln hervorgehenden Nutzen, also die Lust als die Grundlage für die Rechtfertigung sowohl des Inhalts des Sittlichen, wie seiner Befolgung; bei Aristoteles tritt diese Art der Begründung zurück; das Gute soll bei ihm um seiner selbst willen gethan werden, in Folge einer festen, darauf gerichteten Gemüthsstimmung und Verfassung; es soll die von ihm gegebene Regel befolgt werden, weil „es sich so gehört" (ὡς δεῖ). Dies ist ein bedeutender Fortschritt in der Erkenntniss des Sittlichen und seines wesentlichen Unterschiedes von den nur auf die Lust berechneten Regeln der Klugheit. Es dürfte hiernach nicht schwer sein, die Uebereinstimmung des A. in der Auffassung des Sittlichen nach seiner Quelle und seinem Motiv als übereinstimmend mit der in B. XI 62 gegebenen realistischen Begründung des Sittlichen darzulegen; denn in dem ὡς δεῖ ist *implicite* die Stimme des Volkes als die letzte Quelle des Sittlichen seinem Inhalte nach ausgedrückt und in dem Lob und Tadel als Motiv ist die Achtung des Einzelnen vor dieser Stimme seines Volkes, als erhabenen Autorität, bezeichnet.

Was nun die Frage betrifft, ob mit diesen hier von A. aufgestellten und entwickelten Tugenden die ganze Sittlichkeit des griechischen Lebens erschöpft sei, so würde ihre Bejahung bedenklich sein und sie ist auch nach des A. eigener Ansicht nicht zu bejahen, da er, abgesehen von den Wissens-Tugenden in Buch VI. später in Buch VIII und IX von der Freundschaft als einem sittlichen Verhältniss handelt. Man wird nämlich bemerken, dass das sittliche Leben eines Volkes mit diesen einzelnen Tugenden nicht erschöpft ist; sie sind gleichsam nur die Elemente, aus denen die eigentlichen sittlichen Gestaltungen innerhalb eines Volkes sich zusammensetzen und in welchen Gestaltungen diese einzelnen elementaren Tugenden sowohl ihre Verwirklichung, wie ihre gegenseitige Begrenzung finden. Deshalb gehört zur Ethik nach Erledigung dieser Tugenden, als dem elementaren Theil, noch ein zweiter Theil, welcher die Darstellung dieser sittlichen Gestaltungen, also der Ehe, der Familie, der Hausgenossenschaft, der Gemeinde, des Staates u. s. w. giebt; dieser Theil hat auch die Gestaltungen innerhalb des Verkehrs darzulegen, also des Eigenthums, der Verträge, der Vergehen und deren Bestrafung; ferner die der loseren Verbindungen, wie sie in den Vereinen zu den mannichfachsten Zwecken der Wissenschaft, Kunst, der Erholung oder besonderer Unternehmungen u. s. w. sich innerhalb eines Volkes entwickeln. Ueberall bilden hierbei die Triebe der Lust und die tugendhafte Thätigkeit in ihrer elementaren Form das Material, aus dem diese konkreten Gestaltungen des sittlichen Lebens eines Volkes sich aufbauen; sie sind das, was im Naturgebiete die Pflanzen und Thiere gegenüber den elementaren physischen und chemischen Stoffen und Kräften sind. So wie die Naturwissenschaft nicht abgeschlossen wäre, wenn sie bei diesen Elementen stehen bliebe und jene konkreten organischen Gestaltungen unerörtert lassen wollte, so ist auch die Ethik nicht abgeschlossen, wenn sie ihre Untersuchung nicht auch auf jene Konkretionen der sittlichen Elemente ausdehnt.

Es scheint indess, dass bei A. diese Auffassung nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen ist, sonst würde er diesen zweiten Theil der Ethik mehr zusammengehalten und vollständiger behandelt haben. Indess hat er in-

stinktiv in der Hauptsache danach gehandelt; er selbst fasst seine Politik als die Vollendung der Ethik auf und behandelt in derselben nicht blos den Staat, sondern auch die Haushaltung, diese allerdings mehr aus dem wirthschaftlichen Standpunkte. Eine zweite Ergänzung bietet sodann A. hier in Buch VIII und IX durch seine Lehre von der Freundschaft. Indem er dieselbe in einem weiteren Sinne auffasst, ist er im Stande, darin auch von der Ehe und der Familie, so wie von den rechtlichen Verhältnissen des Verkehrs zu handeln. Auch bei den geselligen Tugenden in Buch IV, Kap. 12—15 ist manches hierher Gehörende gesagt und Einzelnes auch bei der Gerechtigkeit in Buch V. Man sieht also, dass A. sehr wohl wusste, wie neben den elementaren Tugenden noch ein Gebiet konkreter Gestaltungen zu untersuchen war; doch zeigt diese zerstreute Art der Behandlung, dass ihm die gemeinsame und verwandte Natur derselben noch nicht ganz deutlich gewesen und dass deshalb seine Ethik sammt der Politik nicht diejenige Vollständigkeit und richtige Anordnung erhalten haben, welche die Natur dieses Gebietes verlangte.

Insbesondere würde dann A., wenn er diese Gestaltungen genauer und zusammenhängender dargestellt hätte, erkannt haben, dass seine Mitte, durch welche er die Tugenden zu definiren sucht, nur ein Abstractum und deshalb ein Unwahres ist. Er würde dann sich tiefer auf die Betrachtung jener Gestaltungen eingelassen haben und bemerkt haben, dass dieselbe Tugend in jeder dieser einzelnen Gestaltungen eine andere Stelle in der Linie zwischen ihren beiden Lastern einnimmt und dass diese Mitte vielmehr nur ein falscher Name für die Collision der Tugenden unter einander ist, wie sie innerhalb der Gestaltungen des wirklichen Lebens hervortritt; hier erhält bei deren Lösung dieselbe Tugend je nach der betreffenden Gestaltung eine bald weitere, bald beschränktere Ausdehnung gegenüber den mit ihr collidirenden Tugenden. Ihre angebliche Mitte bezeichnet daher keine feste Stelle, sondern ist selbstbeweglich und veränderlich. So hält z. B. die Wahrhaftigkeit innerhalb der Ehe eine Mitte ein, welche von der innerhalb der Gemeinde erheblich abweicht; während die Wahrhaftigkeit unter Eheleuten eine viel höhere Pflicht ist, welcher andere

Tugenden, wie die Liebe, die Milde erheblich Platz machen müssen, tritt zwischen den Mitgliedern einer Gemeinde oder zwischen blossen Bekannten die Wahrhaftigkeit zurück und macht der Pflicht der Höflichkeit, der geselligen Rücksichten u. s. w. viel grössere Concessionen und noch mehr geschieht dies innerhalb des Verkehrs, wo die Sitte z. B. bei Verkäufern die Wahrhaftigkeit im Interesse des Geldverdienstes und der Verkehrssicherheit erheblich zurückgedrängt hat. Kurz, es giebt keine Tugend, welcher abstrakt und ohne Rücksicht auf die besondere sittliche Gestaltung, in welcher sie auftritt, ein festes, überall gültiges Gebiet, anderen Tugenden gegenüber, angewiesen werden könnte; vielmehr wird jede Tugend innerhalb der einzelnen sittlichen Gestaltungen durch die darin neben ihr auftretenden Tugenden bald mehr beschränkt, bald mehr erweitert, als dies der Fall ist, wenn man die Tugend für sich betrachtet; ja in Wahrheit kann die Grenze, welche jede Tugend anderen gegenüber einzuhalten hat, um nicht zu einem Fehler zu werden, nur innerhalb der einzelnen sittlichen Gestalten geregelt werden und sie zeigt sich da durchaus nicht als eine für alle diese Gestalten feste, sondern diese Grenze verändert sich je nach der besonderen Natur dieser sittlichen Gestaltungen. — Es ist ein Mangel der meisten Moralsysteme, dass sie diese Biegsamkeit der Tugenden je nach den verschiedenen Gestaltungen, innerhalb derer sie auftreten, beinah ganz ausser Acht lassen; ja man sucht sich gerade dadurch, dass man diesen Unterschieden keine Rechnung trägt, den Schein eines strengen Moralisten zu geben und ein solches abstraktes System durch den Schein der Konsequenz und Sittenreinheit zu empfehlen, obgleich gerade solche Systeme dem sittlichen Leben in Wahrheit am meisten schaden, weil sie mit ihren starren Forderungen innerhalb der Mannichfaltigkeit des Lebens von Niemand eingehalten werden können und deshalb ihre Lehre auch da in Misskredit bringen, wo sie vollberechtigte Forderungen stellt. Man denke z. B. an Kant's unbedingte Pflicht, immer die Wahrheit zu sagen; an Hobbes' und Kant's Gebot des unbedingten Gehorsams gegen das Staatsoberhaupt; an Rousseau's unbedingte Volkssouveränetät u. s. w.

225. B. 6. K. I. S. 119. Dieses Buch handelt von den Tugenden des Wissens (ἀρεται διανοητικαι). Das Wort Tugend ist hier zunächst nur in dem weiteren Sinne einer blossen Vorzüglichkeit zu nehmen, welche auch innerhalb der technischen Fertigkeiten ohne alle Beziehung auf sittliche Motive bestehen kann. Man sehe Erl. 44. Indess hält A. diesen weiteren Begriff nicht fest, sondern zieht immer eine sittliche Richtung in diese Tugenden mit hinein. Insofern ist auch hier das sittliche Moment nicht ganz bei Seite gelassen, wie dies ja auch bei der Tugend der Weisheit allgemein stattfindet, da man diese nicht als ein blosses vollständiges Wissen der Moralgesetze nimmt, sondern sie auch von einem sittlichen Motiv begleitet sein lässt, vermöge welcher ihr blosses Wissen des Sittlichen sich auch in ein sittliches Handeln umsetzt.

226. B. 6. K. I. S. 119. Der in diesem Kapitel behandelte Gedanke zeigt von dem tiefen Sinn des A. Es ist allerdings in den vorgehenden Büchern, namentlich bei dem Begriff der Tugend (Buch II, Kap. 4) von A. zur Bestimmung derselben auf die „rechte Vernunft" (ὀρθος λογος) mit hingewiesen worden; allein bei der Entwickelung der einzelnen Tugenden und deren Inhalts hat A. dieser rechten Vernunft nicht mehr gedacht, sondern sowohl den Inhalt der Tugenden, wie das Motiv, sie zu befolgen, nur auf das, „was sich gehört" und „was gelobt oder getadelt wird" gegründet, d. h. auf die allgemeine Stimme seines Landes. Man sehe Erl. 224. Trotzdem kommt A. hier auf diese rechte Vernunft zurück, wahrscheinlich weil er hier von den Tugenden des Wissens handeln will und so beginnt er hier mit dem sehr wichtigen Geständniss, dass man mit dieser Bestimmung auch nicht im Mindesten das erreicht habe, was man zu wissen verlangt. Es ist dies ein Geständniss zu Gunsten des modernen Realismus, welcher der Vernunft und dem Denken ebenfalls die Fähigkeit abspricht, einen I n h a l t aus sich selbst zu entwickeln. Später in Kap. 13 identifizirt A. diese rechte Vernunft mit der Klugheit; man sehe Erl. 271.

227. B. 6. K. 2. S. 120. Man sehe Buch I, Kap. 13.

228. B. 6. K. 2. S. 120. Diese Unterscheidung des vernünftigen Theiles der Seele in zwei Theile kommt schon bei P l a t o vor; den wissenden Theil (ἐπιστημονικον bei A.) nennt Plato νους; den erwägenden Theil (λογιστικον bei A.) nennt Plato διανοια. Auch A. gebraucht diese Ausdrücke. Im Allgemeinen ist jedoch diese Lehre von A. nicht klar entwickelt, wie schon Z e l l e r bemerkt hat; es fehlt an der bestimmteren Wechselwirkung zwischen dem νους und der διανοια. Plato und A. sind auf diese Unterscheidung weniger durch Beobachtung der Seelenthätigkeiten geführt worden, als dadurch, dass sie das wahrhaft Seiende (das ὀντως ὀν) als das Ewige und Unveränderliche fassten und ihm das Veränderliche entgegenstellten, was zwar auch nach festen Gesetzen sich verändert, aber doch im Verhältniss zu jenem dem Plato doch nur als ein Nicht-Seiendes galt. Erst in Folge dieser Gegensätze postulirten sie auch zwei denselben entsprechende Erkenntniss-Vermögen der Seele, die aber beide ein Denken enthalten und deshalb beide dem vernünftigen Theile der Seele angehören. Das Wort Tugend am Schluss dieser Ausführung bezeichnet hier die Tugend im weiteren Sinne. Man sehe Erl. 224.

229. B. 6. K. 2. S. 121. A. unterscheidet t h e o r e t i s c h e s und p r a k t i s c h e s Wissen. Das erstere, das beschauliche will nichts hervorbringen, sondern nur die Dinge erkennen; deshalb liegt seine Tugend nur in der Wahrheit seines Wissens. Aber bei dem praktischen kommt es auf ein Verfertigen oder Handeln an; dazu reicht das Wissen allein nicht hin; hier muss zu demselben noch ein Begehren (Wollen) hinzutreten, damit das Wissen sich in ein Seiendes umsetze. Deshalb bildet, wie A. sagt, das Wahrnehmen keinen Anfang des Handelns; und umgekehrt besteht auch bei den Thieren kein Handeln, weil sie wohl das Begehren, aber nicht das Denken haben. Alle Schwierigkeit in dem Verständniss dieser Stelle kommt nur davon, dass A. das auf das Handeln gerichtete und mit dem Begehren verbundene Wissen ein p r a k t i s c h e s W i s s e n nennt; Begehren und Wissen sind aber einander nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet; deshalb ist das Begehren niemals ein Wissen und es ist verkehrt, ein Wissen, mit dem sich

ein Begehren verbindet, ein praktisches **Wissen** zu nennen. Das Begehren wird durch die Gefühle bestimmt; das Wissen ist hierbei nur die untergeordnete Dienerin, welche die Grade der verschiedenen Gefühle vergleicht und die besten Mittel zur Verwirklichung derselben erwägt. A. hätte deshalb die Lehre vom Wissen nicht mit der Lehre vom Handeln, wie hier geschehen, vermengen sollen. Dieser falsche Begriff eines **praktischen Wissens** und einer **praktischen** Wahrheit hat sich von A. auf die ganze spätere Philosophie übertragen und selbst **Kant** spricht noch von einer praktischen Vernunft, während doch alles Handeln nur der **Gegenstand** des Wissens sein kann, aber niemals eine **Art** des Wissens. Im Allgemeinen hat A. hier die Absicht, die Elemente im menschlichen Handeln zu sondern und klar zu legen. Wenn er dies vorangestellt hätte, so würde die Darstellung viel verständlicher geworden sein; dann konnte er sagen: Jedes Handeln enthält einen Vorgang innerhalb des Wissens der Seele und einen anderen, welcher den Inhalt des Wissens in das Sein übersetzt; bei jenem Vorgange ist das Wahrnehmen und Denken (der λογιστικον μερος) betheiligt; bei diesem das Begehren und das Gefühl. Die Dunkelheit entsteht nur daraus, dass A. hier beide Vorgänge fortwährend durcheinander wirft.

230. B. 6. K. 2. S. 121. Das Wort ἀρχη des A. ist hier mit Anfang übersetzt worden; die lateinische Uebersetzung dieses Wortes ist bekanntlich *principium.* Mit Prinzip bezeichnet man den Begriff der ἀρχη richtiger, als mit dem Wort: Anfang. In der ἀρχη des A. liegt nämlich nicht blos der zeitliche Anfang eines Geschehens, sondern zugleich eine Kraft, welche diesen Anfang weiter zur Entwickelung treibt. Man kann dasselbe daher oft auch mit „das Anfangende" übersetzen, wie mitunter geschehen wird. Jedenfalls ist das Wort: Anfang in diesem Sinne hier zu nehmen. Das Wort: Prinzip ist als undeutsch vermieden worden. A. zerlegt hier die Handlung und sagt, das Erste dabei ist ein Wissen und Denken; dies bringt indess noch keine Bewegung (keine Ausführung) hervor; vielmehr muss sich mit dem Denken eine ἑξις verbinden, d. h. eine stetige Neigung, oder ein Vorgefühl einer zu erreichenden Lust oder sittlichen Befriedigung, welches erst das Begehren (oder Wollen) erweckt und indem dieses sich mit dem Denken verbindet und einen bestimmten Gegenstand als Ursache der begehrten Lust oder sittlichen Befriedigung erkennen lässt, wird dieser vorgestellte Gegenstand zum **Ziel** und das Gefühl ist der **Grund** (das οὑ ἑνεκα), weshalb dieses Ziel begehrt wird. Diese Darstellung der in dem Handeln enthaltenen Momente stimmt ziemlich genau mit der in B. XI, S. 1—18 gegebenen, wo das Handeln in das Ziel, den Beweggrund, das Wollen und die Ausführung zerlegt worden ist.

231. B. 6. K. 2. S. 121. **Agathon** war ein Tragödien-Dichter in Athen; er galt als ein schöner und feiner Weltmann. A. gedenkt seiner auch in der Poetik.

232. B. 6. K. 2. S. 121. Auch dieser Schlusssatz leidet in seiner Deutlichkeit durch die Vermengung der Gefühle und Begehren mit dem Wissen und Denken. Es ist richtig, dass die Wahrheit durch jeden der beiden vernünftigen Theile der Seele gewonnen wird; A. verlangt hierzu aber noch eine ἑξις, welche dem Denken die rechte Richtung giebt, um die Wahrheit zu gewinnen und diese ἑξις soll die Tugend dieser vernünftigen Theile der Seele ausmachen. Danach läge also die Tugend derselben nicht in ihnen selbst, als wissenden und denkenden, sondern in den Gefühlen und Begehren, welche ihnen die Richtung auf die Wahrheit geben. Dies Resultat erscheint sehr bedenklich. Auch hat A. schon oben gesagt, dass zu dem theoretischen oder blos beschaulichen Wissen kein Begehren und Entschliessen nöthig sei, sondern nur zu dem erwägenden Wissen. Indess wird sich die Schwierigkeit dadurch lösen, dass A. beide vernünftige Theile der Seele als eine Thätigkeit oder ein Denken innerhalb des Menschen fasst. Als solche Thätigkeit verlangt sie ebenso wie die körperliche Thätigkeit einen Beweggrund, sie ist gleichsam schon selbst ein innerhalb der Seele vorgehendes Handeln und wenn dieses innere Handeln sein Werk (ἑργον) vollenden soll, worin seine Tugend besteht, so muss hierfür auch eine ἑξις vorhanden sein, welche den Menschen in der reinen Richtung auf das

Wissen und die Wahrheit erhält und ihn gegen andere sich einschleichende Begehren schützt, welche das Wissen z. B. zum Mittel für die sinnliche Lust oder für ehrgeizige Pläne herabdrücken. Solche falsche, die Wahrheit beschädigenden Gefühle und Begehren können sich bei der Thätigkeit jedes der beiden vernünftigen Theile der Seele eindrängen und sie würden dann deren Werk verfälschen. In diesem Sinne ist also auch für beide dieser Thätigkeiten, wenn sie ihr Werk rein und gut verwirklichen sollen, eine ἕξις nöthig und es liegt in dieser ἕξις, ebenso wie bei den Charaktertugenden, das Prinzip, welches diese Thätigkeiten zu Tugenden macht.

Man bemerkt leicht, dass A. mit dieser Auffassung auch die Wissenstugenden den Charaktertugenden sehr nahe bringt; denn diese ihnen nöthige ἕξις kann auch nur durch Uebung gewonnen werden und hat ähnliche Kämpfe gegen falsche sich eindrängende Begehren zu bestehen, wie dies innerhalb der Charaktertugenden der Fall ist.

233. B. 6. K. 3. S. 122. Diese hier aufgezählten fünf Mittel zur Gewinnung der Wahrheit enthalten eine anscheinend sonderbare, ja unlogische Zusammenstellung; da indess A. sie in diesen und den folgenden Kapiteln näher untersucht, so bleibt die Erläuterung bis dahin vorbehalten.

234. B. 6. K. 3. S. 122. Es ist dies dieselbe Definition der Wissenschaft, die schon in Kap. 2 vorgekommen ist. Man sehe Erl. 224.

235. B. 6. K. 3. S. 122. Wenn der Gegenstand der Wissenschaft nun das Unveränderliche und Ewige ist, so frägt es sich, wie man das Wissen desselben gewinne? Früher hat A. schon bemerkt, dass dies durch den ersten Theil des Vernünftigen innerhalb der Seele geschehe, durch den νοῦς. Hier geht er näher auf diese Frage ein und giebt als die zwei Wege zur Erlangung der Wissenschaft an: 1) Den Schluss (Syllogismus) und 2) die Induktion. A. bemerkt nun selbst, dass der Schluss nach aufwärts nicht ohne Ende fortgehen könne, sondern dass die obersten Grundsätze, mit denen das Schliessen beginnt und ohne welche es nicht möglich ist, nicht aber-

mals durch Schlüsse gewonnen werden können. A. verweist zur Erkenntniss dieser höchsten Grundsätze auf die Induktion. Es ist dies zweideutig; A. will damit entweder sagen, dass die Induktion nur der Weg sei, um diese Grundsätze zu finden, oder er meint, die Induktion gebe auch den Beweis für ihre Wahrheit ab. Da indess die Induktion von dem Einzelnen und Veränderlichen und mittelst der Wahrnehmung beginnen muss, so ist wohl klar, dass die Wissenschaft des Unveränderlichen nicht auf diese Unterlage als Beweis gestützt werden kann. Die Induktion ist also nur der Weg, um das Denken zu diesen ersten Prinzipien hinzuführen; dagegen beruht die Erkenntniss ihrer Wahrheit auf den νοῦς oder der Vernunft an sich, welche vermöge ihrer Gleichheit oder Aehnlichkeit mit ihrem Gegenstande die Wahrheit dieser Grundsätze unmittelbar verbürgt. Deshalb spricht A. hier auch von einer „Ueberzeugung“ (πιστεύειν), die für diese Grundsätze dem einzelnen Menschen einwohne; ihr Fürwahrhalten ist ein unmittelbares Glauben, was nicht bewiesen werden kann, was aber von A. doch höher gestellt wird, als das Fürwahrhalten der Folgerungen aus einem Schlusse, da ihm dieses Wissen nur als ein vermitteltes gilt, was erst auf jenem ruhe. In diesem Sinne ist der letzte Satz des Kapitels zu verstehen.

Hiermit schliesst die Erörterung der Wissenschaft, als Mittel für die Wahrheit. Sie ist nach A. nicht selbst eine Tugend, sondern dient nur der beschaulichen Thätigkeit des Menschen zur Gewinnung der Wahrheit; sie ist also vielmehr das Werk oder das Ergebniss dieser beschaulichen Thätigkeit, wenn sie durch die richtige ἕξις sich zu der Tugend gestaltet, vermöge deren sie ihr Werk, die Erkenntniss der Wahrheit und hier die Erkenntniss der unvergänglichen Dinge gut zu Stande bringt.

236. B. 6. K. 4. S. 122. A. hatte selbst exoterische Schriften und zwar in Gesprächsform verfasst, welche indess nur in Fragmenten auf uns gekommen sind.

237. B. 6. K. 4. S. 123. In diesem Kapitel behandelt A. das zweite Mittel, die Wahrheit zu erreichen; nämlich die Kunst. Er versteht hier darunter nur das nach verständigen Regeln erfolgende Verfertigen von Gegen-

ständen, im Unterschied von den Gegenständen, welche überhaupt kein Entstehen haben oder welche durch die Natur und nicht durch den Menschen entstehen. Es erscheint sonderbar, wie A. eine solche Kunst für ein Mittel zur Wahrheit erklären kann, da es sich hier nur um eine Thätigkeit und um eine Anwendung von Regeln behufs Herstellung der dem Menschen nöthigen Befriedigungsmittel für die Bedürfnisse des Lebens handelt. Man kann nur aus dem Schluss des Kapitels vermuthen, dass A. hier die Wahrheit in dem Produkt der verfertigenden Thätigkeit in sofern findet, als dabei nach wahren Regeln (μετα λογους ἀληθους) verfahren worden ist. Es bleibt dies aber ein Missbrauch des Begriffes der Wahrheit, die nur innerhalb des Wissens und nicht innerhalb des Seins besteht und eben nur ein solches Wissen bezeichnet, was mit seinem Gegenstande übereinstimmt.

A. erwähnt hier wohl auch einer Kunst des Handelns, indess erörtert er sie erst in dem folgenden Kapitel unter dem Begriff der Klugheit, wo er zugleich deren Unterschied von der hier erörterten Kunst darlegt.

Auffallend bleibt es, dass A. hier nicht jener Wissenschaften mit gedenkt, deren Gegenstand das Veränderliche ist, da auch sie als Mittel zur Wahrheit gelten müssen. Die meisten Wissenschaften haben es mit dem Veränderlichen zu thun, sowohl im Gebiet der natürlichen, wie der sittlichen Welt. Entweder hat A. die Begriffe und Gesetze, welche die Wissenschaft über solche veränderliche Dinge aufstellt, selbst zu dem Unveränderlichen gerechnet, oder er hat alle Wissenschaften, die mit keiner Thätigkeit zu thun haben, hier ausgeschlossen, weil es ihm hier in der Ethik nur um die praktische Wahrheit zu thun ist. Die erstere Annahme dürfte wohl die richtigere sein. Man sehe Erl. 238.

238. B. 6. K. 5. S. 123. Zum Verständniss dieses Kapitels halte man fest, dass von den fünf in Kap. 3 genannten Mitteln zur Wahrheit die V e r n u n f t (νους) und die W i s s e n s c h a f t, beide das Unveränderliche und Ewige zum Gegenstande haben; die Vernunft erkennt die obersten Grundsätze (ἀρχαι), von denen alles Beweisen ausgeht, wie in Kap. 6 näher ausgeführt wird; die W i s s e n s c h a f t hat es mit dem aus diesen obersten

Grundsätzen Folgenden zu thun; dies geschieht durch den Syllogismus. Deshalb ist auch ihr Gegenstand und Inhalt nothwendig und ebenso unveränderlich und ewig, wie diese obersten Grundsätze. Dies schliesst aber nicht aus, dass die konkreten Dinge, auf welche sich die Wissenschaft bezieht, an sich veränderlich sind; nur die Begriffe und Gesetze, welche die Wissenschaft für sie aus den obersten Grundsätzen ableitet, sind ewig und unveränderlich, z. B. die Gesetze, nach denen das Licht sich bewegt und nach denen die Körper zur Erde fallen. Neben der Vernunft und der Wissenschaft bilden nun nach A. die K u n s t und die K l u g h e i t ein Wissen, was das Veränderliche zum Gegenstande hat und was hierin zugleich durch Thätigkeit etwas verwirklichen will. Beide unterscheiden sich darin, dass die Kunst auf das Verfertigen (ποιειν) geht, die Klugheit aber auf das Handeln (πραττειν), ein Unterschied, der schon öfter von A. gemacht worden und in Erl. 2, 12, 44 bereits erklärt worden ist und der auch in diesem Kapitel näher dargelegt wird. Es bleibt dann nur noch das fünfte Mittel zur Wahrheit, die W e i s h e i t, welche A. in Kap. 7 behandelt und als die Verbindung von der Vernunft und der Wissenschaft von den höchsten Dingen darlegt.

Die Schwierigkeit, dem A. in diesen Ausführungen zu folgen, liegt vorzüglich in der Verbindung des Handelns mit dem Wissen, welche Verbindung in der Kunst und in der Klugheit nach A. besteht und weshalb er beide ein p r a k t i s c h e s Wissen nennt. Dadurch wird in das Wissen ein ihm selbst fremdes Moment eingeschoben, welches zu den Gefühlen und Begehren gehört und den A. nöthigt, auch bei der Klugheit eine ἑξις anzunehmen, welche jene Begierden nicht aufkommen lässt, die das auf das Gute gerichtete Ueberlegen irreleiten möchten. Diese ἑξις hat hier mit „Verhalten" übersetzt werden müssen, weil bei der Klugheit das Wissen überwiegt und deshalb das frühere Wort „Gemüthsrichtung" hier weniger passt; denn die Beiworte: richtig (ἀληθης) und verständig (μετα λογου) gehören mehr dem Wissen, wie dem Fühlen an.

239. B. 6. K. 5. S. 124. A. erkennt richtig, dass die Klugheit kein blosses Wissen ist, sondern dass sie

auch eine Gemüthsrichtung, oder ein Fühlen und Begehren in sich enthält, welche ihr ermöglichen, trotz der von dem rechten Weg abdrängenden Reizen der Lust und des Schmerzes, dennoch diesen Weg einzuhalten. Diesen Gedanken drückt A. hier aus. Die Lockungen der Lust erschüttern selbst das Fürwahrhalten (ὑπολήψεις) insoweit dies sich auf die Regeln des Handelns bezieht und aus den obersten Grundsätzen des Handelns sich ableitet, unter welchen nach A. die von ihm gegebenen Begriffe der Tugend überhaupt und die Begriffe der einzelnen Tugenden zu verstehen sind. Deshalb nennt A. die Schlechtigkeit, d. h. die sinnlichen Begierden die Verderberin dieser obersten Grundsätze.

240. B. 6. K. 5. S. 124. Die Tugend (ἀρετή) wird hier in einem mehrfachen Sinne gebraucht, daher der anscheinende Widerspruch, dass in der Klugheit keine Tugend sein soll und sie selbst doch für eine Tugend erklärt wird. Die Kunst, oder richtiger die Kunstfertigkeit hat es weit weniger mit hemmenden Begierden zu thun, wie die Klugheit. Die Kunst richtet sich nur auf Herstellung eines Werkes, welches dem Nutzen und der Lust des Menschen dienen soll und bewegt sich also in dem Gebiete der Lust; die Klugheit befasst aber die Regeln des guten Lebens (εὖ ζῆν) überhaupt, womit das tugendhafte Leben gemeint ist und sie hat deshalb an den Reizungen der Lust eine viel grössere Widersacherin, als die Kunstfertigkeit. Indem nun A. die Tugend als diejenige Eigenschaft einer Thätigkeit erklärt hat, wodurch sie ihr Werk gut verrichtet, so erhellt, dass die Kunstfertigkeit weit mehr auf einem richtigeren Wissen und weniger auf einer Gemüthsverfassung beruht, welche den Lüsten Widerstand leistet. Deshalb ist ihre Tugend kein Gemüthszustand, der seine Richtung auf das Sittliche hat, sondern blos ein technisches vollkommenes Wissen und die dem entsprechende Fertigkeit in dem Herstellen des betreffenden Werkes. Aber die Klugheit hat ihre Tugend nicht blos im Wissen und in einer Geschicklichkeit beim Verfertigen, sondern auch in einer Gemüthsverfassung, welche den Verlockungen der Lust Widerstand leistet. Sie ist deshalb wesentlich schon eine Art sittlicher Tugend, während die Kunstfertigkeit nur eine reine Tugend des Wissens und der Geschicklichkeit ist. Deshalb kann A. sagen, dass in der Klugheit diese letztere Tugend nicht enthalten ist, wohl aber die Klugheit zu den Tugenden in dem anderen Sinne rechnen.

Daraus erklärt es sich denn auch, dass innerhalb der Kunstfertigkeit ein freiwilliges Fehlen besser ist, als ein unfreiwilliges Fehlen; denn jenes setzt das volle zur Kunst gehörende Wissen, somit der Fertigkeit voraus und der freiwillige Fehler entspringt hier nur aus einem gewissen Uebermuth, der in dem einzelnen Fall von diesem Wissen und der Fertigkeit keinen Gebrauch machen will. Dagegen verlangt die Klugheit nicht blos ein Wissen und eine Fertigkeit, sondern auch eine sittliche Kraft, um den Lockungen der Begierden zu widerstehen und wenn hier gefehlt wird, so kann es entweder in einem Mangel des Wissens oder in einem Mangel dieser Widerstandskraft liegen. Das freiwillige Fehlen in der Klugheit bezeichnet nun diesen Mangel der Kraft, während das Wissen da ist; das unfreiwillige Fehlen bezeichnet nur den aus einem Mangel des Wissens hervorgehenden Fehler. Es erhellt, dass bei der Klugheit, als einer mehr sittlichen oder Charakter-Tugend der erstere Fehler der schwerere ist, während bei der Kunstfertigkeit das Umgekehrte gilt.

Es liegt nahe, die Klugheit, wie sie A. hier behandelt, zur sittlichen Tugend überhaupt zu machen, weil sie, wie diese, das tugendhafte Leben zum Ziele hat. A. berührt dies Bedenken nicht; es lässt sich aber im Sinne seiner Darstellung dadurch heben, dass auch das sittliche Handeln in Gemässheit der Charakter-Tugenden, trotz seiner grösseren Einfachheit der Ueberlegung und der Erwägung der besten Mittel zu den von der Tugend gesetzten Zwecken nicht entbehren kann, wie dies bei den von A. hier genannten Staatsmännern klar ist. Die Klugheit ist deshalb für die Charakter-Tugenden ein unentbehrliche H ü l f e, um die richtigen Mittel für ihre Ziele zu finden, aber die Klugheit ist deshalb noch nicht selbst eine Charakter-Tugend, weil sie eben nur in der Erwägung der Mittel sich hält, ihre Ziele aber von den Tugenden selbst ihr gegeben werden. Das sittliche Element tritt nur deshalb der Klugheit hinzu und bringt sie den Charakter-Tugenden näher, weil auch das Wissen

und Erwägen der Klugheit durch die dem Ziele widerstrebenden Begierden leicht gestört werden kann.

Hiernach dürfte, alles in allem genommen, die Darstellung des A. in Betreff der Natur der Klugheit das Richtige und Wahre in meisterhaften Conceptionen bieten; nur entbehrt seine Darstellung der Klarheit und Ordnung, welche für das leichtere Verständniss unentbehrlich ist. Es ist deshalb auch bei diesem Buche wahrscheinlich, dass wir es nur mit einem ersten, noch nicht vollendeten Entwurfe des A., oder mit einer Compilation eines seiner Schüler aus seinen Vorträgen und Schriften zu thun haben.

241. B. 6. K. 5. S. 125. Auch dieser Schlusssatz will nur einschärfen, dass man die Klugheit nicht als ein blosses Wissen auffasse. Indem dazu auch eine sittliche Kraft gehört, welche den Begierden nicht gestattet, das Fürwahrhalten zu verderben, ist die Klugheit mehr als ein blosses Wissen und deshalb unterliegt sie auch nicht dem Vergessen, was nur bei dem Wissen, aber nicht bei den seienden Zuständen der Seele eintreten kann, wozu die Gemüthsrichtungen (ἕξις) gehören.

242. B. 6. K. 6. S. 125. Im Kap. 7 wird die Weisheit als eine Verbindung von Vernunft und Wissenschaft, aber nur in Bezug auf die werthvollsten Dinge bezeichnet; deshalb kann A. hier sagen, die Weisheit habe es nicht lediglich mit den obersten Grundsätzen zu thun.

243. B. 6. K. 6. S. 125. Die Natur und das Wesen der Vernunft (νοῦς) wird hier von A. nur kurz angedeutet; er hat derselben mehr der Vollständigkeit der Darstellung wegen erwähnt, als dass er sie ausführlich darlegen wollte, da sie mit der Ethik, als einer Wissenschaft des Handelns, also des Veränderlichen nur in einem entfernten Zusammenhange steht. Aber auch in seinen logischen Schriften und in der Metaphysik lässt A. bei der Darstellung der Vernunft manche Dunkelheit und Lücke und selbst Zeller sagt in seiner Geschichte der griechischen Philosophie B. II Abth. II Seite 173: „Bewiesen hat A. aber weder die Unfehlbarkeit, noch auch „nur die Nothwendigkeit dieses der Vernunft beigelegten

„Wissens.“ A. ist, wie schon in Erl. 235 angedeutet worden, wesentlich zur Annahme einer besonderen Vernunft genöthigt worden, weil er einsah, dass das Schliessen in seinem Aufrücken zuletzt höchste Grundsätze brauche, die nicht wieder durch Schliessen gewonnen werden können. Wenn nun auch A. zur Auffindung der höchsten Grundsätze auf die Induktion verweist, so fühlt er doch sehr wohl, dass dieser Weg, sie zu finden, nicht zugleich das Mittel sein kann, ihre Wahrheit zu beweisen und so war es natürlich, dass er die Wahrheit dieser höchsten Grundsätze auf ein besonderes Vermögen der Seele stützte, welches er die Vernunft nannte. Dieses Vermögen gewährt nach A. ein unmittelbares Wissen, welches höher steht und grössere Sicherheit gewährt, als alles mittelbare Wissen; es täuscht sich auch nie; es hat seinen Gegenstand oder hat ihn nicht, aber es hat ihn nie auf falsche Art. Man erkennt leicht, dass diese Beschreibung der Vernunft, welche A. in seinen logischen Schriften bietet, nur erst aus der Natur der Dinge abgeleitet ist, welche den Gegenstand der Vernunft bilden sollen, d. h. aus den unveränderlichen und ewigen Dingen und dass deshalb A. bei dem besten Willen über diese Vernunft nicht mehr bieten konnte, als er gethan. — Der Realismus kennt diese Schwierigkeiten und eine besondere Vernunft nicht; nach ihm besteht in dem Wissen der Seele neben dem Wahrnehmen nur noch ein Denken, was sich in verschiedenen Richtungen entfaltet. Das Ewige und Unveränderliche sind für den Realismus nur eine Verbindung des Seienden mit den Beziehungen des Nicht, d. h. sie sind ihm nur das Nicht-Veränderliche und das Nicht-Endende; es giebt deshalb für den Menschen kein Mittel, zu erkennen, ob es ein positives Unveränderliches und Ewiges giebt; alles was die Wahrnehmung bietet, zeigt sich vielmehr veränderlich und selbst die Elemente und Naturkräfte können nicht als unveränderlich und ewig behauptet und bewiesen werden. Dasselbe gilt von den Begriffen, die aus dem Einzelnen ausgetrennt sind; sie erscheinen nur deshalb unveränderlich und ewig, weil das Denken das Veränderliche und Endende davon im Vorstellen abgetrennt hat, während die im Sein ihnen entsprechenden begrifflicheren Stücke der einzelnen Dinge ebenso

vergänglich sind, wie diese einzelnen Dinge selbst. (B. I. 18.)

244. B. 6. K. 7. S. 125. Margites war eine typische Person in den griechischen Volkssagen, welche einen Schlaukopf unter der Maske der Dummheit darstellte. Er war der Held eines komischen, dem Homer fälschlich zugeschriebenen Epos, dessen A. auch in seiner Poetik erwähnt.

245. B. 6. K. 7. S. 126. Aus diesem Eingange des Kapitels erhellt, dass die Weisheit in zwiefachem Sinne gebraucht wird; bald als die Weisheit in einem einzelnen Gebiete der Kunst, bald als die Weisheit, welche die höchsten Grundsätze und das daraus Abgeleitete in Bezug auf die geehrtesten Dinge befasst. In diesem letzten Sinne behandelt A. sie hier; indess erhellt, dass sie nicht als ein fünftes Mittel für die Wahrheit in Kap. 2 hätte hingestellt werden sollen, da sie sich nur aus einer Verbindung von Vernunft und Wissenschaft zusammensetzt und ihr Gebiet höchst unbestimmt bezeichnet wird. Auch spricht A. in seinen übrigen Schriften nur selten von der Weisheit, obgleich sie von den Griechen zu seiner Zeit als die vierte Kardinaltugend neben der Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit anerkannt wurde.

246. B. 6. K. 7. S. 126. Nach seiner in der Metaphysik Buch 10 (B. 39 S. 198) vorgetragenen Götterlehre hält A. die Weltkörper, d. h. die Planeten, die Sonne, den Mond und die Sphäre der Sterne für beseelte Wesen, die er als ewig und unveränderlich zu den Göttern zählt.

247. B. 6. K. 7. S. 126. Die Weisheit gehört nach dieser Schlusswendung ebenso wie die Vernunft und die Wissenschaft zu den Erkenntnissmitteln, welche auf das Ewige und Unveränderliche gerichtet sind. Innerhalb des Gebietes des Veränderlichen, also auch des menschlichen Handelns hat die Weisheit keinen Platz, vielmehr vertritt hier die Klugheit ihre Stelle. Deshalb sagt A. am Schluss von Kap. 12 dieses Buches, dass die Weisheit und die Klugheit jede einem anderen Theile der Seele angehöre; jene dem „wissenden“, diese dem „erwägenden Theile, welche beide den vernünftigen Theil der Seele bilden. So hat A. in Wahrheit die Weisheit, welche bei den Griechen die vierte Kardinaltugend bildet, dieses Ranges entsetzt und die Klugheit an deren Stelle gestellt.

248. B. 6. K. 8. S. 126. A. behandelt nun in diesem und den folgenden Kapiteln dieses Buches die Klugheit und zeigt ihr Verhältniss zur Einsicht und zur Weisheit. Diese ausführlichere Behandlung ergiebt, dass es bei Erörterung der Tugenden des Wissens dem A. wesentlich auf diese Klugheit angekommen ist und dass er die übrigen Wissens-Tugenden nur der Vollständigkeit wegen und deshalb mehr oberflächlich und kürzer behandelt. Dies ist auch die Ansicht Zeller's (II. B. Abth. II, S. 504) und diese Klugheit hat nach dem in Erl. 240 Gesagten auch die meiste Verwandtschaft mit den Charaktertugenden. Damit verschwindet auch der Gegensatz, in welchen diese Tugenden des Wissens an sich zu den Tugenden des Charakters stehen und A. scheint deshalb gerechtfertigt, wenn er die Lehre von diesen Wissens-Tugenden in seiner Ethik mit aufgenommen hat.

249. B. 6. K. 8. S. 127. Dieser letztere ist der Erfahrene; jener der Wissende; der Erfahrene gehört in Folge dieses Gegensatzes zu den Unwissenden. Der Unterschied liegt in dem Wissen der allgemeinen Regel und in dem Wissen des Einzelnen, oder in der Sicherheit, mit welcher der Praktiker oder Erfahrene das in dem Einzelnen enthaltene Allgemeine erkennt und deshalb seinen Zweck sicherer erreicht, als der, welcher blos die Regel kennt, aber das Einzelne nicht darunter zu subsumiren vermag.

250. B. 6. K. 8. S. 127. Dieser Satz will sagen, dass beide aus einem Wissen des Allgemeinen und einer Kenntniss des Einzelnen bestehen, aber dass sie sich auf verschiedene Gebiete beziehen, oder vielleicht auch, dass die Klugheit das *genus* und die Staatskunst eine *species* der Klugheit ist. A. gebraucht auch hier das Wors ἕξις, was aus den in Erl. 241 dargelegten Gründen mit „Verhalten“ hat übersetzt werden müssen.

251. B. 6. K. 8. S. 127. D. h. sie bringen wirklich ein einzelnes Werk zu Stande, während die blosse gesetzgebende Klugheit nur eine Regel bietet, die erst ihre Verwirklichung durch das einzelne Handeln erwartet.

252. B. 6. K. 8. S. 127. Indem A. hier die auf den eigenen Nutzen sich richtende Klugheit vorzugsweise Klugheit nennt, erhellt ihr Unterschied von der Staatskunst, welche den Nutzen aller Bürger verfolgt, obgleich das Wissen und Denken bei beiden der Methode nach dasselbe ist. Zur Politik rechnet A. auch die Lehre von der häuslichen Wirthschaft, die ihm schon als ein Anfang des Staates gilt; A. behandelt sie deshalb auch mit in seiner Politik.

253. B. 6. K. 9. S. 128. A. geht hier wohl nicht tief genug auf die Sache ein. Die Gegenstände der Mathematik sind zwar etwas Abstraktes (δι' ἀφραιρεσεως ἐστιν), aber sie können doch sehr bestimmt in den einzelnen hingezeichneten Figuren sinnlich wahrnehmbar gemacht werden. Die Wahrnehmung und Betrachtung dieser einzelnen hingezeichneten Figuren ist deshalb ebenfalls eine Erfahrung, gleich der Betrachtung der einzelnen Pflanzen oder menschlichen Handlungen und in beiden Gebieten wird erst aus diesen Einzeldingen der Begriff und das Gesetz analytisch ausgesondert. Es kann also der Unterschied nicht darin liegen, dass, wie A. meint, man bei der Mathematik der Erfahrung gar nicht bedürfe, sondern nur bei der Weisheit und Naturwissenschaft; vielmehr liegt der Unterschied darin, dass innerhalb der Mathematik die dazu nöthige Erfahrung dem Knaben viel leichter durch Aufzeichnen der Figuren verschafft werden kann, als die zur Weisheit und Naturwissenschaft nöthige Erfahrung; hier kann die Kenntniss des Einzelnen nur durch eine lange sehr vieles Einzelne nach und nach befassende Beobachtung erlangt werden und diese kann dem Knaben nicht, wie bei den Figuren, durch blosses Aufzeichnen verschafft werden.

Wenn A. hier auch die Weisheit auf Erfahrung des Veränderlichen stützt, so hängt dies mit dem bereits erläuterten (Erl. 243) Satz zusammen, dass die obersten Grundsätze nur auf dem Wege der Induktion gefunden werden können. Die Naturwissenschaft wurde übrigens zu des A. Zeit auch zur Philosophie gerechnet.

254. B. 6. K. 9. S. 129. A. unterscheidet hier von der eigentlichen oder Sinneswahrnehmung (αἰσθησις) noch eine andere Wahrnehmung, die indess offenbar aus einer sinnlichen Wahrnehmung und einem Denken zusammengesetzt ist. Das Dreieck ist die einfachste geradlinige Figur; d. h. das Sehen ist wesentlich nöthig, um zu erkennen, dass mit zwei geraden Linien allein noch kein Flächenraum umschlossen werden kann; man muss selbst erst Versuche der Art machen, um zu erkennen, dass die Natur der geraden Linie dies unmöglich macht. Und weiter gehört auch das Sehen dazu, um zu erkennen, dass jede vielseitige geradlinige Figur sich in Dreiecke auflösen lässt. Es ist also die geistige Operation, durch die erkannt wird, dass das Dreieck die einfachste Figur innerhalb der Mathematik (Geometrie) ist, aus Wahrnehmen und Denken zusammengesetzt, aber der Art, dass das sinnliche Sehen dabei doch eine sehr hervortretende Rolle spielt. Daher mag es kommen, dass A. hier die ganze Operation ein Wahrnehmen nennt, zumal es ihm hier nur darauf ankam, den Gegensatz zur Vernunftthätigkeit auszudrücken. — Auch mag diese, wie manche andere Flüchtigkeit in diesem sechsten Buche darin ihren Grund haben, dass auch dieses Buch gleich dem vorgehenden wohl nicht als die unmittelbare Arbeit des A., oder höchstens nur als ein vorläufiger Entwurf angesehen werden kann.

255. B. 6. K. 10. S. 129. Die Wissenschaft (ἐπιστημη) und das Meinen (δοξα) ist beides ein ruhiges Wissen oder ein Ausspruch (φασις), wie A. sagt, in dem keine Bewegung ist, während das Ueberlegen ein hin und her sich bewegendes Denken oder eine Reihe von Vorstellungen ist, welche einander folgen und die Mittel für einen bestimmten Zweck erwägen. Deshalb braucht das Ueberlegen wohl die Wissenschaft und das Meinen, es geschieht nicht ohne Gründe (ἀνευ λογου), um durch die in beiden niedergelegten Regeln die Mittel zu dem bestimmten Zweck zu finden, aber es ist nicht die Wissenschaft oder das Meinen. Wenn A. bei der Wissenschaft die Richtigkeit

(ὀρθότητα) nicht zulässt, so geschieht es wohl deshalb, weil man nur da von einer Richtigkeit spricht, wo auch eine Unrichtigkeit vorkommen kann; da nun letztere in der Wissenschaft nicht sein kann, so fällt auch ihr Gegentheil darin weg.

256. B. 6. K. 10. S. 129. Dies ist in Buch III Kap. 4 geschehen.

257. B. 6. K. 10. S. 130. Das richtige Ueberlegen ist das formal Richtige, oder die Regeln der Logik und des Schliessens einhaltende Ueberlegen, ohne Rücksicht, welcher Art der zu erreichende Zweck ist; das gute Ueberlegen muss auch ein richtiges sein, zugleich aber ein gutes Ziel verfolgen. Das zufällige Treffen (τυχεῖν) ist ein unrichtiges Ueberlegen, was aber doch das Ziel trifft, weil bekanntlich ein logisch fehlerhafter Schluss doch materiell wahr sein kann.

257 b. B. 6. K. 10. S. 130. Das Ueberlegen hat als solches es so wenig, wie jede andere Fertigkeit, mit der Sittlichkeit zu thun; es bleibt ein richtiges Ueberlegen, wenn es die rechten Mittel für den gesetzten Zweck auffindet, gleichviel welcher Art dieser Zweck ist; deshalb findet das richtige Ueberlegen auch bei dem Räuber statt, wenn er die zweckmässigen Mittel zu seinem vorhabenden Raube dadurch auffindet. Wenn A. daneben auch ein gutes Ueberlegen aufstellt, was es dadurch ist, dass es gute Ziele verfolgt, so ist dies eine bedenkliche Ausdehnung der sittlichen Begriffe. Dann müsste es auch für den Schuhmacher ein richtiges und ein davon verschiedenes gutes Verfertigen der Schuhe geben.

258. B. 6. K. 11. S. 131. Das Wesen der Einsicht (σύνεσις) liegt nach A. in dem Urtheilen (κρίνειν), d. h. in der richtigen Anwendung der in der Meinung enthaltenen Regeln und Begriffe auf den vorliegenden Fall. Dies stimmt auch mit dem, was man im Deutschen unter Einsicht versteht und deshalb giebt es keine falsche Einsicht, sondern unter Einsicht wird nur die richtige oder gute Einsicht verstanden. Zuerst setzt die Klugheit das Ziel, was auch ein Mittelziel sein kann; dann sucht das

Ueberlegen nach den zu diesem Ziel führenden Mitteln und zu diesem Ueberlegen, welches sich noch in dem Allgemeinen oder den Begriffen bewegt, muss dann die Einsicht kommen, welche die richtige Anwendung der durch die Ueberlegung nach ihrem Begriff gefundenen Mittel auf das Einzelne sichert. So setzt z. B. die Klugheit als Ziel viele Körperbewegung; das Ueberlegen findet als bestes Mittel dazu das Reiten; die Einsicht sichert nun die richtige Ausführung dieses Reitens durch Auswahl eines guten Pferdes u. s. w. — Bedenklich konnte es scheinen, dass die Klugheit hier das Ziel setzen soll, während es doch vielmehr Sache der Tugend ist, das Sittliche als Ziel zu setzen und die Klugheit nur die Mittel dazu aufsuchen soll. In diesem Sinne hat auch A. früher (Erl. 240) die Klugheit behandelt; allein indem er hier noch ein Ueberlegen und eine Einsicht einschiebt, bleibt für die Klugheit nur das Setzen des Zieles übrig, welches aber trotzdem in Bezug auf das Sittliche noch als ein Mittel erscheinen kann; wie z. B. die Körperbewegung als Ziel zum Mittel für die Erhaltung der Gesundheit wird, welche allein das sittliche Ziel ist. Insofern lassen sich diese verschiedenen Aussprüche vereinigen.

259. B. 6. K. 11. S. 131. Diese Stelle ist kaum übersetzbar, weil die sprachliche Verwandtschaft von γνώμη (Ansicht) und συγγνώμη (Verzeihung) im Deutschen nicht besteht und A. doch gerade aus dieser sprachlichen Verwandtschaft auch eine sachliche Verwandtschaft beider herzuleiten sucht. Um einigermaassen dem sich zu fügen, hat γνώμη mit Sinn und sinnig übersetzt werden müssen; und zwar in der bekannten Bedeutung, wonach mit Sinn eine gewisse Einsicht gemeint ist.

260. B. 6. K. 12. S. 132. Es ist sonderbar, dass A. hier, nachdem er im Vorgehenden mit so viel Sorgfalt und Scharfsinn diese verschiedenen Vermögen von einander gesondert und als unterschiedene definirt hat, sie wieder zusammenwirft. Es lässt sich ja wohl in solchen verschiedenen Vermögen auch etwas Gemeinsames auffinden, worin sie alle übereinkommen, allein dies kann hier leicht dahin führen, die vorher mühsam dargelegten

Unterschiede wieder zu verwischen. Einigermaassen erklärlich wird dieses Verfahren dadurch, dass jene Unterscheidungen mehr oder weniger gesucht erscheinen und es deshalb dem A. ein Bedürfniss war, diese Unterscheidungen durch das Gemeinsame wieder zurückzudrängen. Die natürlichste Erklärung liegt wohl in der Art der Abfassung dieses ganzen Buches. Man sehe Erl. 254 am Schluss.

261. B. 6. K. 12. S. 132. Wenn A. hier die Vernunft entgegen den Ausführungen in Kap. 6 (Erl. 243) auch zu einem Erkenntnissmittel (αἴσθησιν) für das Einzelne macht, so kann man dies blos so verstehen, dass die obersten Grundsätze nach A. nur durch Induktion aus der Betrachtung des Einzelnen gefunden werden können. Die Vernunft betrachtet oder beschaut hierbei das Einzelne nicht so, wie es bei der blossen sinnlichen Wahrnehmung geschieht, sondern sie sieht oder erfasst in dem Einzelnen nur das Allgemeine oder dessen Verbindung zu obersten Grundsätzen. Von der Vernunft geht das aus, was man Conceptionen zu nennen pflegt, jenes divinatorische Finden des allgemeinen Gesetzes, welches dem sinnigen Beschauer des Einzelnen sich während und durch dieses Beschauen offenbart, wie es z. B. bei Göthe geschah, als er seine Morphologie aus der Betrachtung der Blätter, Blüthen und Früchte der Pflanzen ableitete. Die Induktion kann dieses Vorausahnen des richtigen Gesetzes nicht entbehren und dies ist eben Sache der Vernunft, so dass man mit A. sagen kann, diese habe es auch mit dem Letzten und Einzelnen zu thun. Ohne solches Voraustreffen würde die Induktion nur nach zahllosen Versuchen zum Ziel gelangen, denn das begriffliche Trennen des Einzelnen, womit sie beginnen muss, kann in zahllosen verschiedenen Richtungen geschehen und verliert sich ohne solche Leitung durch die ahnende Vernunft in blosse Spielbegriffe. (B. I 75.) Daher kommt es, dass Keppler über 20 Jahre nach den Gesetzen der Planeten-Bewegung suchte; es fehlte ihm jene Divination in höherem Grade und dabei kam er doch nicht zu dem einen Gesetze der allgemeinen Gravitation, sondern blieb bei drei untergeordneten Gesetzen stehen, während Newton nach der bekannten Erzählung von dem gefallenen Apfel, welche, wenn sie auch nicht wahr ist, doch den geistigen Vorgang richtig bezeichnet, plötzlich auf das eine Gesetz der allgemeinen Anziehung gekommen ist. — Man kann deshalb auch dem A. darin beistimmen, dass Einsicht (richtiges Urtheilen), Sinn (als eine Art der Einsicht) und Vernunft Naturgaben sind; nur die Wissenschaft will durch Arbeit gewonnen sein. Auch Kant bemerkt, dass man das richtige Urtheilen nicht durch Regeln lernen könne, d. h. dass es dafür keine Wissenschaft giebt und dasselbe ergiebt sich für die Vernunft, insofern sie vorstehend als Divination dargelegt worden ist. A. verlangt deshalb auch die Beachtung der unbewiesenen Aussprüche erfahrener Personen; es äussert sich in diesen eben jene Divination, welche der Induktion voraneilt und ihr den Weg zeigt, den dann die Wissenschaft vollständig zu bahnen sucht.

262. B. 6. K. 13. S. 133. A. stellt hier zunächst das Wissen dem Handeln gegenüber und sagt ein guter Mann handelt und das Handeln wird durch das Wissen nicht befördert. Dies stimmt ganz mit dem Früheren. Man sehe Erl. 224. Allein A. definirt dann die Tugenden wieder als Gemüthsrichtungen, die, wie die Gesundheit, es nicht mit dem Handeln zu thun haben. Dieser Satz will deshalb zu dem vorhergehenden nicht recht passen. Indess liegt dies nur in der Kürze der Ausdrucksweise. Auch wenn die Tugenden nicht das Handeln selbst sind, so sind sie doch Gemüthsrichtungen (ἕξεις), welche zu diesem Handeln führen und auch als solche blosse Gemüthsrichtungen sind sie mehr als ein blosses Wissen, nämlich ein aus dem sittlichen Gefühl hervorgehendes Begehren. Also bleibt der Einwand gültig, dass die Klugheit als blosses Wissen die Tugend nicht fördern kann.

263. B. 6. K. 13. S. 133. Die hier von A. aufgestellten Zweifel beziehen sich offenbar auf Einwände, welche von den Sophisten gegen die dogmatischen Lehren des Plato und Aristoteles aufgestellt worden waren und die A., wie er oft zu thun pflegt, nach Abschluss seiner eigenen Lehre zur mehreren Bestätigung seiner Lehre noch zu widerlegen für nöthig hält. Da diese Einwände

in den Schulen des Plato und A. durch die mündlichen Vorträge viel erörtert und somit sehr bekannt waren, so erklärt sich daraus die Kürze, mit der A. sie andeutet und welche für uns das Verständniss so erschwert. Die nun folgende Widerlegung hilft indess auch diese Einwände besser verstehen. — Das Gebieten der Klugheit wird in dem letzten Einwand deshalb über das Gebieten der Weisheit gestellt, weil jene das Einzelne gebietet, während die Weisheit nur in dem Allgemeinen sich hält; das Einzelne ist aber mehr das Wirkliche, wie das Allgemeine; deshalb gelten die einzelneu Dinge dem A. auch als πρωται οὐσιαι und die Begriffe derselben erst als δευτεραι οὐσιαι.

264. B. 6. K. 13. S. 133. Der Sinn ist: Wenn auch die Weisheit und die Klugheit nicht zu den sittlichen, sondern nur zu den Wissenstugenden, oder zu den Vollkommenheiten des Wissens und Denkens gehören, so sind sie als solche schon um ihrer selbst willen erstrebenswerth und eine Quelle der Glückseligkeit.

265 B. 6. K. 13. S. 133. Dies bestätigt das in Erl. 240. 241 über das Verhältniss der Tugend zur Klugheit in Betreff des Zieles Gesagte. — In der Sache selbst trifft diese Widerlegung nicht den Theil des Einwandes, wonach auch ein Anderer das „Nöthige“ für den Zweck der Tugend beschaffen kann.

266. B. 6. K. 13. S. 133. Nach des A. Seelenlehre rechnet er auf das, was wir jetzt die organischen Kräfte nennen und wodurch die Ernährung und das Wachsthum herbeigeführt wird, zur Seele. In seinen drei Büchern über die Seele fängt er mit dieser organischen Kraft an und definirt auch die Seele selbst danach (B. 43 S. 57); hier hat indess A. schon das Wahrnehmen, das begründende Denken und die Vernunft als drei Theile der Seele aufgeführt, oder wenn man will, die Vernunft, das erwägende Denken und das Begehren als solche drei Theile aufgeführt und deshalb zählt er die organische Kraft hier als den vierten Theil.

267. B. 6. K. 13. S. 134. Diese Wiederlegung läuft darauf hinaus, dass die Klugheit kein blosses Wissen ist,

wie in dem Zweifel am Beginn des Kapitels angenommen wurde und dass sie auch keine blosse Geschicklichkeit ist, die ebenso gewandt gute wie schlechte Zwecke verwirklichen kann, sondern dass die Klugheit zwar ein solches Vermögen (δυναμις) der Geschicklichkeit, d. h. der Wahl der richtigen Mittel für ein Ziel enthält, aber daneben auch ein sittliches Moment, im Sinne der Charaktertugend, weil die Schlechtigkeit des Charakters auch jenes in der Klugheit enthaltene Vermögen verdirbt und irre leitet. Es ist die Ansicht, welche A. schon früher ausgesprochen hat und welche in Erl. 240 erörtert worden ist.

268. B. 6. K. 13. S. 135. A. führt hier nebenbei zwei Begriffe an, die er bisher noch gar nicht behandelt hat; die natürliche Tugend (ἡ ἀρετη φυσικη) und die eigentliche Tugend (ἡ ἀρετη κυρια); sie sollen sich und zwar die erste zur zweiten so verhalten, wie die Geschicklichkeit zur Klugheit; diese natürlichen Gemüthsrichtungen sollen auch den Kindern und Thieren einwohnen. Im Ganzen widerspricht dies den früheren Ausführungen, wonach die ἑξις als Tugend nur durch lange Uebung erlangt werden kann. Auch will der Vergleich mit dem Verhältniss zwischen Geschicklichkeit und Klugheit nicht passen; denn Geschicklichkeit ist nicht blos eine δυναμις, sondern auch eine ἐνεργεια und steht als blosse Fertigkeit höher wie die Klugheit, weil sie alle Ziele gleich gut verfolgen kann, während die Klugheit dies nur bei den guten Zielen vermag. Auch der Vergleich mit dem starken aber blinden Manne passt nur schlecht, da die ἑξις schon das sittliche Ziel bestimmt und die Klugheit nur die Mittel aufsucht, um dieses Ziel zu erreichen, während der blinde Mann wohl die Mittel (die Kraft) hat, aber das Ziel ihm fehlt.

Das Folgende zeigt, dass es dem A. eigentlich hier nur darauf ankam, die Tugenden nicht in ein blosses Wissen umwandeln zu lassen, wie Sokrates und Plato gethan hatten. Er wiederholt hier in dem Folgenden, dass zur Tugend wesentlich auch eine ἑξις, eine feste Gefühls- und Willensrichtung gehöre, durch welche das Wissen erst seine Leitung und Verwirklichung erhalte. Die Klugheit ist ihm nun dieses Wissen und deshalb

dient es zwar zur Verwirklichung der Tugend und ist deshalb zur eigentlichen Tugend unentbehrlich, aber ebenso kann ohne ἕξις das Wissen allein die Tugend nicht herbeiführen. Das Uebrige darf man nicht so streng nehmen, da bekanntlich alle Vergleiche hinken.

269. B. 6. K. 13. S. 135. Hier giebt A. die früher (Kap. 6 Erl. 243) versprochene nähere Angabe des Ausdrucks: rechte Vernunft (ὀρθὸς λογος). Er identifizirt sie hier mit der Klugheit; die ἕξις, verbunden mit rechter Vernunft oder mit Klugheit, ist die Tugend. Die „rechte Vernunft" bezeichnet also nicht den νοῦς und es ist nur ein Mangel der deutschen Sprache, dass man hier dasselbe deutsche Wort für beide griechische Ausdrücke und für diese verschiedenen Begriffe gebrauchen muss. Der „rechte Verstand" wäre ein besseres Wort; allein das lateinische *recta ratio* hat die rechte Vernunft eingebürgert. Nach dieser Ansicht des A. wird also der wesentliche Inhalt des Sittlichen und der Tugenden, und das Ziel derselben nicht durch die rechte Vernunft bestimmt, sondern sie dient nur als Klugheit der Verwirklichung dieses Zieles dadurch, dass sie die Mittel dafür aufsucht. Dies ist durchaus etwas Anderes, als was die spätere Philosophie, namentlich auch Kant und Hegel aus der „rechten Vernunft" gemacht haben; bei ihnen soll sie auch die Ziele und überhaupt den ganzen Inhalt des Sittlichen aus sich hergeben oder gebären. A. steht vielmehr der Ansicht des Realismus ganz nahe. Nach ihm bestimmt die ἕξις diese Ziele und die Vernunft dient nur zur Auffindung der Mittel für die Verwirklichung dieser Ziele. Diese Ziele, welche aus den Gemüthsrichtungen (ἕξεις) hervorgehen und mit ihnen gegeben sind, sind nun nach A. zunächst ein Natürliches (φυσικον), was schon den Kindern und Thieren einwohnt. Hieraus erhellt, dass A. damit die natürlichen Triebe meint, die auf Lust und Vermeidung des Schmerzes aller Art gerichtet sind. Diese Triebe sind an sich ein jeder maasslos und können deshalb dem Inhaber zum Schaden gereichen; deshalb tritt die Klugheit oder Vernunft hinzu, um diese vielen Triebe, die mit einander collidiren, gegen einander abzugrenzen und auf eine gewisse Mitte zurückzuführen. Damit sind dann diese Triebe zu den einzelnen Tugenden geworden; ihr Inhalt ist noch derselbe natürliche, aber er ist durch die Vernunft geregelt und auf eine solche Mitte beschränkt, dass er nun nicht mehr schädlich wirken und den anderen Trieben zu sehr hinderlich werden kann. — Diese Lehre stimmt ganz mit der des Realismus, nur dass A. das sittliche Motiv oder Gefühl noch unerklärt lässt, welches in Befolgung der sittlichen Regel nicht mehr durch die Lust, sondern durch die Achtung bestimmt wird. A. kennt dieses Gefühl; er meint es, wenn er sagt, man solle das Gute um sein selbst willen thun oder weil es gelobt werde, allein die klare Ableitung dieses sittlichen Gefühls ist bei ihm ausgeblieben und diese Lücke hat erst der moderne Realismus auszufüllen versucht. — Hiermit werden zugleich die in Erl. 238 dargelegten Schwierigkeiten ihre Erledigung gefunden haben.

270. B. 6. K. 13. S. 135. Plato hatte bekanntlich nur eine Tugend angenommen und ihre Verschiedenheit nur auf ein verschiedenes Hervortreten der einzelnen in ihr enthaltenen Momente zurückgeführt. A. nimmt dagegen verschiedene Tugenden dem Inhalte nach an und begründet dies aus dem verschiedenen Inhalt der menschlichen Triebe, welche durch ihre Verbindung mit der Klugheit sich in die einzelnen Tugenden umwandeln; eine Ansicht, die offenbar die richtigere ist. Eben deshalb kennt aber A. nur eine Klugheit für all diese verschiedenen Triebe, weil sie bei allen nur in einer vernünftigen Ausgleichung ihrer Collisionen besteht, wobei immer dieselbe Geisteskraft thätig ist.

271. B. 6. K. 13. S. 136. Auch diese Sätze enthalten geistreiche Gedanken, die nur durch die Kürze des Ausdrucks nicht gleich gefasst werden. Es war im Eingange des Kapitels auch gesagt worden, dass die Klugheit über der Weisheit stehen müsse, weil sie das Einzelne befehle, während die Weisheit nur mit dem Allgemeinen sich beschäftige. Auf diesen Einwand kommt A. hier zurück und widerlegt ihn dadurch, dass die Klugheit, wenn sie auch das Einzelne befehle, dies doch nur für die Weisheit thue; die Weisheit schwebe ihr dabei als das Ziel vor und indem sie für sie das

Einzelne bestimme, erscheine sie vielmehr als eine Dienerin der Weisheit, wie die Arzneikunst der Gesundheit diene. Nur wenn die Klugheit der Weisheit selbst befähle, würde sie die Herrin derselben sein, aber nicht, wenn sie blos für sie befähle, d. h. für sie sorge und damit ihre Dienerin sei. So wird auch im Staate für die Götter gesorgt in der Unterhaltung und Ordnung der Opfer und heiligen Festfeiern; aber deshalb herrscht der Staat nicht über die Götter.

272. B. 6. K. 13. S. 136. Schon an einzelnen Stellen dieses Buchs ist in den Erläuterungen bemerkt worden, wie sich gegen dessen volle Aechtheit erhebliche Bedenken erheben und da dieses Buch ebenso, wie Buch VI wörtlich in der später von Eudemos verfassten Ethik sich findet, so liegt die Annahme nahe, dass es gleichen Ursprung mit Buch VI habe und entweder nur eine Vorarbeit des A. ist oder die Compilation eines seiner Schüler aus den Vorträgen des A. Wenn auch die Bedenken bei Buch VII nicht so erheblich hervortreten, wie bei Buch VI, so herrscht doch auch hier viel Unordnung in der Vertheilung des Stoffes; es finden sich viele Wiederholungen, mitunter auch Widersprüche, die nur schwer zu beseitigen sind und daneben eine schleppende Darstellungsweise, welche sich namentlich in Wiederholung desselben Gedankens in verschiedenen Gegensätzen gefällt. Meist ist ein richtiger Kern vorhanden, aber die Fassung ist so mangelhaft, dass seine Wahrheit schwer herausgefunden werden kann. Diese unklare und zum Theil nachlässige Weise der Darstellung spricht sehr dafür, dass wir es hier zwar mit einer Arbeit des A. zu thun haben, aber nicht mit einer vollendeten, sondern einem ersten Entwurf, bei welchem dergleichen Mängel unvermeidlich sind.

272a. B. 7. K. 1. S. 137. Dies Buch handelt in Kap. 1 bis 11 von der Unmässigkeit und den verwandten Lastern; von Kap. 12 bis zum Schluss von der Lust und dem Schmerz. Es kann auffallen, dass A. das Laster der Unmässigkeit besonders und so ausführlich behandelt, während er dies doch mit den, den übrigen Tugenden entgegengesetzten Lastern nicht thut, sondern sie gleichzeitig bei Darstellung der betreffenden Tugenden mit untersucht. Dies erklärt sich daraus, dass A. zwar die Tugend der Selbstbeherrschung (σωφροσυνη), nicht aber die Tugend der Mässigkeit bisher behandelt hat; er holt deshalb hier dies nach, indem er deren Kehrseite voranstellt. Ein tieferer Grund liegt noch darin, dass die Mässigkeit auch die Natur einer allgemeinen Tugend hat. Indem sie überall ein Maasshalten verlangt, erhält sie den Menschen in der Mitte, d. h. in der Tugend. Bei der Tapferkeit und der Gerechtigkeit hat die Unmässigkeit ihre besondere Form und von diesen Tugenden ist deshalb hier nicht die Rede; ebenso schliesst die Weisheit das Maasslose aus; so bleibt die Unmässigkeit nur auf das Gebiet der übrigen Tugenden als deren Gegentheil beschränkt und A. erscheint so gerechtfertigt, wenn er die Unmässigkeit hier, als etwas Allgemeines, ausführlicher behandelt.

273. B. 7. K. 1. S. 137. Die Stelle befindet sich in der Ilias, XXIV v. 258 u. ff.

274. B. 7. K. 1. S. 137. Dies geschieht in Kap. 6 und 7 dieses Buches.

275. B. 7. K. 1. S. 137. Dies ist bei jeder Tugend geschehen, indem gleichzeitig A. das ihr entgegengesetzte Laster mit erörtert hat.

276. B. 7. K. 1. S. 138. A. will damit sagen, dass diese drei Laster zwar nicht aus einer ἕξις entspringen, aber dass sie doch nur der Art, aber nicht der Gattung nach von einander verschieden seien.

277. B. 7. K. 2. S. 138. Die Selbstbeherrschung und die Mässigkeit (σωφροσυνη und ἐγκρατεια) scheinen ebenso wie die ihnen entgegengesetzten Laster einander sehr nahe zu stehen. Cicero hat die σωφροσυνη deshalb auch mit *temperantia* übersetzt. A. kommt auf diese Frage zurück.

278. B. 7. K. 3. S. 138. In diesem Kapitel bespricht A. die von den Sophisten erhobenen Einwürfe

gegen die Bestimmungen der Dogmatiker; es tritt hier wieder das in Erl. 263 Erwähnte ein; A. setzt diese Einwürfe als bekannt voraus, deutet sie deshalb hier nur kurz an und daraus folgt die Dunkelheit vieler Stellen in diesem Kapitel.

279. B. 7. K. 3. S. 139. A. tadelt hier an der Sokratischen Lehre, dass Sokrates bei seiner Behauptung zu sehr im Allgemeinen stehen geblieben sei und nicht gezeigt habe, wie diese Unwissenheit bei den Affekten oder der Unmässigkeit entstehe, da doch erfahrungsmässig der Unmässige vor dem Affekt das Wissen von der Schlechtigkeit seines Handelns gehabt habe.

280. B. 7. K. 3. S. 139. A. bekämpft hier die modifizirte Lehre, wonach man zwar nicht gegen besseres Wissen, aber gegen besseres Meinen fehlen könne. Er giebt Letzteres zu, wenn der Handelnde selbst zweifelhaft über die Rechtmässigkeit seiner Handlung sei; aber nach des A. Ansicht geschieht dies auch, wenn die Klugheit (oder die rechte Vernunft, Erl. 269) bestimmt die Handlung verdammt, obgleich die Klugheit ein sehr festes Fürwahrhalten sei; mithin könne das Unrecht keinenfalls aus einem blossen Nicht-Wissen abgeleitet werden.

281. B. 7. K. 3. S. 139. Diese Replik hängt noch mit dem vorigen Einwurf zusammen, wonach zwar nicht der Wissende, aber wohl der Meinende von starken Begierden überwunden werden kann. Es würde daraus folgen, dass der Mässige nur dann als solcher gelten kann, wenn er starke Begierden hat; denn nur dann ist deren Ueberwindung eine Tugend.

282. B. 7. K. 3. S. 139. Dies bezieht sich auf jene edlen und grossen Thaten, die zu ihrer Vollbringung eine sittliche Leidenschaft verlangen.

283. B. 7. K. 3. S. 140. Auch dieses Argument bezieht sich noch auf die modifizirte Sokratische Ansicht. Danach ist bei dem Wissenden die Unmässigkeit überhaupt nicht möglich; nur bei dem Meinenden kann sie eintreten, wenn er den Begierden nachgiebt; hieraus folgt, dass der, welcher bei seiner Meinung beharrt, nicht unmässig, also ein Mässiger ist. Diese Folgerung widerlegt A. hier durch die daraus hervorgehenden verkehrten Consequenzen.

Neoptolemos, der Sohn des Achill, muss in dem Trauerspiel des Sophokles dem Philoktet auf Anstiften des Odysseus vorspiegeln, dass er Neoptolemos durch die Ungerechtigkeit der Könige vor Troja mit denselben und mit Odysseus in Feindschaft gerathen sei; damit soll sich nach dem Plane des Odysseus Neoptolemos in das Vertrauen des von den Königen verlassenen Philoktet einschmeicheln und ihn so zur Abreise von Lemnos bestimmen.

284. B. 7. K. 3. S. 140. Wenn nämlich das Fehlen nur aus der Unwissenheit hervorgeht, so würde auch der Scheinschluss des Sophisten hier zur Unmässigkeit führen, weil er ein falsches Wissen und somit einen Fehler zur Folge hat.

285. B. 7. K. 3. S. 140. Auch diese verkehrte Folgerung aus jener Ansicht des Sokrates soll zu deren Widerlegung dienen.

286. B. 7. K. 3. S. 140. Auch dies soll als eine verkehrte Folgerung gelten; da nach A. die in Folge von Ueberredung eintretende Unmässigkeit nicht weniger Tadel als jede andere verdient.

287. B. 7. K. 3. S. 140. Dies ist freilich zur Zeit nur erst die Ansicht des A. und deshalb kann sie nicht als eine Widerlegung gelten.

288. B. 7. K. 4. S. 141. Manche von den aufgestellten Einwürfen sind blosse Wortverdrehungen oder leicht zu erkennende Trugschlüsse, deren Lösung zur Erkenntniss der Wahrheit nichts beiträgt; deshalb sind dergleichen bei Seite zu lassen.

289. B. 7. K. 4. S. 141. A. unterscheidet den Unmässigen (ἀκρατης) von dem Zuchtlosen (ἀκολαστος) und deutet den Unterschied schon darin an, dass letzterer

mit Ueberzeugung seinen Lüsten nachgeht, während bei dem Unmässigen noch ein Wissen von dem Ungerechten seines Verhaltens besteht.

290. B. 7. K. 5. S. 141. A. behandelt in diesem Kapitel die zu seiner Zeit noch vielfach als wahr festgehaltene Ansicht, dass das Unsittliche nur ein Mangel im Wissen sei; namentlich prüft er die Ansicht derer, welche hier zwischen Meinen und Wissen im strengen Sinne unterscheiden wollen.

291. B. 7. K. 5. S. 142. Dies bezieht sich auf die Philosophie des Heraklit; er selbst war von ihrer Wahrheit fest überzeugt, obgleich sie nach des A. Ansicht falsch ist. So hatte Heraklit unter anderm das Sein der Bewegung geleugnet.

292. B. 7. K. 5. S. 142. Unter „ein Wissen haben, aber es nicht gebrauchen", versteht A. ein Wissen, was man zwar besitzt, aber woran man in dem betreffenden Zeitpunkt nicht denkt; man hat es nur im Gedächtniss, aber es ist nicht unmittelbar gegenwärtig. Das Wissen der Menschen ist vermöge des Gedächtnisses viel umfangreicher, als was man unmittelbar in einem einzelnen Zeitpunkt als wirkliches Wissen gegenwärtig hat; trotzdem gilt auch jenes als ein Besitz, weil man durch die Mittel des Gedächtnisses es jederzeit zu einem gegenwärtigen machen kann. A. nennt das letztere ein ἐχειν ἐπιστημην και θεωρουν; das gegenwärtige ist ihm gleichsam ein sehendes Wissen; auch nennt er es ein ἐχειν και χρησθαι; ein Wissen, von dem man Gebrauch macht oder es benutzt; denn dies ist nur bei einem gegenwärtigen Wissen möglich.

293. B. 7. K. 5. S. 142. Zunächst zeigt A. in diesem Kapitel, dass die Unterscheidung zwischen strengem Wissen (was auf Syllogismen ruht) und Meinen hier, bei dem Handeln, irrig sei, weil der Meinende ebenso fest, wie der Wissende, von der Wahrheit seiner Ansicht überzeugt sein kann. Aber, fährt A. fort, selbst bei einem strengen Wissen kann ein Handeln gegen dasselbe vorkommen, wenn es in dem Zeitpunkt des Handelns nicht

gegenwärtig gewesen ist. So weiss man, dass wenn man Medizin eingenommen hat, man nichts Saures an diesem Tage geniessen darf; aber es ist bekannt, wie man dies doch oft thut, wenn man in dem Moment des Essens nicht daran denkt, dass man eingenommen habe.

Ferner beruht das strenge Wissen auf Syllogismen und diese beruhen auf zwei Prämissen, einem allgemeinen Satz, dem *major* und einem besonderen, dem *minor*. Hier kann es kommen, dass man zwar beide weiss, aber den *minor* nicht gegenwärtig hat. So soll man bei kaltem Wetter sich wärmer anziehn (der *major*) und man hat auch am Thermometer gesehen, dass es heute kalt ist (der *minor*), allein indem man später plötzlich zu einem Gange genöthigt wird, denkt man nicht an den *minor* und handelt so, trotz des Wissens des *major*, unrecht, indem man seine Gesundheit beschädigt.

Auch selbst ein Handeln gegen das Wissen des *major* kann vorkommen, da derselbe in seinem Subjekte eine Person nennt und in dem Prädicate etwas Sachliches aussagt; z. B.: Allen Menschen ist das Trockene zuträglich; hier kann man über den Begriff Mensch oder über den Begriff des Trockenen schwanken oder den Begriff zwar haben, aber nicht als einen gegenwärtigen. Wenn man nun hier gegen diesen *major* verstösst, so wäre dies dann nicht auffallend, wenn der Mangel des Wissens sich auf das Trockene bezogen hätte; dagegen wäre allerdings es wunderbar, wenn dieser Mangel sich auf den Begriff Mensch oder die Person bezogen hätte, weil nämlich hierüber nicht wohl Jemand schwankend oder vergesslich sein kann. Dies wird zum Verständniss dieser Sätze des A. genügen.

294. B. 7. K. 5. S. 142. Empedokles von Agrigent um 492 bis 432 vor Chr. gehört zu den jüngeren Naturphilosophen; er hat zuerst die bekannten vier Elemente als das Letzte angenommen. Er hat ein Lehrgedicht über die Natur verfasst und wahrscheinlich bezieht sich hierauf das, was A. hier vom Hersagen der Sprüche und Beweise des Empedokles sagt.

295. B. 7. K. 5. S. 143. Dieser Fall, wo das Wissen des Sittlichen von der Begierde überwunden wird, ist

offenbar der wichtigste und häufigste und der, welcher wesentlich der Lehre des Sokrates und Plato entgegensteht, wonach man nicht wissentlich unrecht handeln könne. Wenn A. auch vorher noch andere Fälle herbeizieht und diese Ansicht überhaupt viel gründlicher behandelt, als es in heutiger Zeit nöthig erscheint, so erklärt es sich daraus, dass die Ansicht des Plato damals noch sehr allgemeine Geltung hatte.

296. B. 7. K. 5. S. 143. Dies bezieht sich auf die oben von A. erwähnten Affekte, welche er der Raserei gleichstellt; A. hat hier kein dauerndes Nicht-Wissen angenommen, wie es von Sokrates geschieht, sondern nur ein temporär durch Körperzustände gehemmtes und deshalb gehört die Lehre von der Wiederherstellung des Wissens vor die Naturforscher.

297. B. 7. K. 5. S. 144. Hier zeigt A. sein scharfes Denken; er begnügt sich nicht, das Falsche bei seinen Gegnern nachzuweisen; er zeigt auch die Stelle, wo sie anscheinend Recht haben und zu ihrer Ansicht gekommen sind. Man kann den Gedanken des A. durch das vorher von ihm benutzte Beispiel mit dem Süssen erläutern. Wenn der Mensch blos den allgemeinen Satz weiss: Das Süsse soll nicht gekostet werden, so entsteht kein Affekt in ihm und selbst wenn er ein Süsses sieht, wird jener allgemeine Satz nicht weggerissen (περιέλκεται) oder verdreht; sondern dieses Verdrehen findet nur bei dem Untersatz statt, wonach das Wahrnehmen sagt: Dies hier ist ein Süsses; d. h. die Begierde beachtet nur diesen Untersatz nicht, ohne den Obersatz zu leugnen und da nun der Obersatz allein als das Allgemeine dem strengen Wissen angehört, so hat auch S o k r a t e s Recht, wenn er sagt, dass Niemand wissentlich fehle, d. h. der Kostende handelt nicht gegen sein Wissen des allgemeinen Obersatzes, sondern verdreht nur den nicht zum strengen Wissen gehörenden Untersatz.

298. B. 7. K. 6. S. 144. D. h. bei dem Uebermaass in Bezug auf Gelderwerb oder Ehre, das A. vorher genannt hat.

299. B. 7. K. 6. S. 145. Wenn hier A. noch das Erforderniss stellt, dass der Unmässige hierbei gegen sein Wissen handle, so bezieht sich dies auf den Gegensatz des Zuchtlosen, welcher, wie A. früher Kap. 4 (Erl. 289) dargelegt hat, sein Handeln gar nicht mehr für unrecht hält, während der blos Unmässige noch das Wissen hat, dass er unrecht handelt.

300. B. 7. K. 6. S. 145. D. h. bei denen die in der Ehre oder in Gelderwerb sich unmässig verhalten.

300 b. B. 7. K. 6. S. 145. Hiernach bilden also die Unmässigen zwei Arten; die eine ist es nur in Befriedigung nicht nothwendiger Bedürfnisse, wie Geld, Ehre, Rache (Zorn), die andere ist es in körperlichen Bedürfnissen, wie Essen, Trinken, geschlechtliche Lust; letztere sind die Unmässigen schlechthin, erstere werden nicht so genannt, sondern nur als unmässig in Ehre, Geld-Erwerb u. s. w. Die Unmässigen schlechthin bilden mit den Zuchtlosen wieder eine gemeinsame Art, weil beide ein Uebermaass in denselben Genüssen suchen; sie unterscheiden sich aber dadurch, dass der Unmässige weiss, dass er unrecht handelt, während bei dem Zuchtlosen diese Scheu und dieses Wissen sich ganz verloren hat.

301. B. 7. K. 6. S. 146. N i o b e war stolz auf ihre zahlreiche Nachkommenschaft; sie hatte sechs Söhne und sechs Töchter und sie vermass sich deshalb und stellte sich der Leto gleich, die nur zwei Kinder hatte; darüber erzürnt erschossen Apollo und Artemis alle ihre Kinder mit Pfeilen.

302. B. 7. K. 6. S. 146. Das Nähere, weshalb er diesen Beinamen erhalten, ist nicht sicher bekannt. Der alte Scholiast Aspasius erzählt, Satyros habe sich, als sein Vater gestorben, mit ihm verbrennen lassen.

303. B. 7. K. 6. S. 146. Nämlich um dieselben Leidenschaften d. h. um die sinnlichen Begierden, wie sich später ergeben wird. — Es erscheint sonderbar, dass A. hier sich so viel um einen Unterschied bemüht, der nach seiner Darstellung nur mehr der Sprache angehört.

Indess hängt dies mit der Natur der Unmässigkeit zusammen. An sich ist sie, als die Mitte überschreitend, das allgemeine Laster gegenüber der allgemeinen, überall die Mitte haltenden Tugend. So wie aber bei der Tugend eine besondere als Mässigkeit (*temperantia*, ἐγκρατεια) besteht, so bildet sich daraus auch ein besonderes Laster der Unmässigkeit. Letzteres will nun A. in diesem Buche behandeln; aber um dies zu erreichen, muss er nebenbei jener allgemeinen Unmässigkeit erwähnen, um so den Begriff der Unmässigkeit im engeren Sinne feststellen zu können. Aus gleichem Grunde geht A. in diesem Kapitel nun auch auf die thierische Wildheit ein; denn auch sie hat mit der Unmässigkeit eine Verwandtschaft. Hieraus erhellt auch der innere und folgerechte Zusammenhang aller Theile dieses Kapitels, der, äusserlich betrachtet, nicht vorhanden zu sein scheint.

304. B. 7. K. 6. S. 146. Phaleris war Tyrann von Agrigent, um 570—554 vor Chr. Er ist wegen seiner Grausamkeit zum sprüchwörtlichen Beispiel im Alterthum geworden; später wird in diesem Kapitel erwähnt, dass er auch Kinder verzehrt habe.

305. B. 7. K. 6. S. 147. D. h. man rechnet es den Frauen nicht als eine besondere Unmässigkeit an, dass sie bei dem Geschlechtsgenuss sich leidend verhalten, weil dies Verhalten bei ihnen das natürliche ist.

306. B. 7. K. 6. S. 147. Man halte fest, dass hier A. nicht von dem Uebermaass über die Mitte (Tugend), sondern von dem Uebermaass über gewisse Laster oder Fehler spricht; also von einem Uebermaass des Uebermaasses und deshalb gilt ihm dies als etwas Thierisches oder Krankhaftes.

307. B. 7. K. 6. S. 147. Der hier gemachte Gegensatz will sagen, dass der, welcher in solche Zustände lediglich in Folge von Krankheit geräth, nur als einer angesehen werden kann, der damit behaftet, aber nicht davon bemeistert oder beherrscht ist, d. h. er trägt keine sittliche Schuld daran; in anderen Fällen, namentlich ausserhalb der Krankheit, kann aber eine solche Schuld vorhanden sein.

308. B. 7. K. 6. S. 148. D. h. auf die Begierden, welche auch bei der Zuchtlosigkeit vorkommen. Man sehe Erl. 295 und 300 b.

309. B. 7. K. 7. S. 149. Der unmässig Zornige wird insofern von der Vernunft besiegt, als bei ihm, wie A. oben sagt, ein Schliessen stattfindet und er demselben folgt; der in der Begierde Unmässige wird dagegen auch oft von der reinen Begierde besiegt. Es sind dies halb scherzhafte Begründungen, die A. liebt.

310. B. 7. K. 7. S. 149. Dies sind Beispiele eines unmässigen Zornes, die den obigen Satz bestätigen sollen, dass die Unmässigkeit im Zorne weniger schlecht ist, wie die in den Begierden. Freilich sind sie so roher Natur, dass dem beizutreten dem Leser schwer fallen wird.

311. B. 7. K. 7. S. 149. Hier ist die Folgerung unklar, weil Zwischensätze ausgelassen sind; zunächst die Prämisse, dass man sich über die Unmässigkeit in den Begierden am meisten erzürnt, d. h. sittlich entrüstet fühlt. Deshalb ist diese Unmässigkeit des Ungerechten, im Vergleich zu dem Uebermaass im Zorn, schlechter; und man erzürnt sich über die Unmässigkeit in den Begierden mehr wie über die im Zorn, weil bei jener ein Uebermuth oder eine Frechheit hinzukommt, die im Zorne nicht statthat.

312. B. 7. K. 7. S. 150. Diese Stelle hat ihre Schwierigkeiten. Der Sinn ist wohl folgender: A. hat die Ungerechtigkeit als ein Seelenloses genommen und deshalb beide Fälle als sich gleich verhaltend angenommen, weil die Ungerechtigkeit als blosse Eigenschaft nichts Selbstständiges, keine οὐσια ist, deshalb auch für sich allein nicht handeln kann und kein Anfangendes in sich hat; erst der Mensch, wenn er sich mit der Ungerechtigkeit verbindet, gleich der Seele mit dem Leblosen, bringt ein Anfangendes hinzu und ist deshalb als ungerechter Mensch das Schlechtere. Indess befasst die Un-

gerechtigkeit wieder alle, auch die höchsten Grade des Ungerechten; dies ist bei dem Menschen nicht immer der Fall und deshalb kann in dieser Hinsicht auch die Ungerechtigkeit schlechter sein, als der ungerechte Mensch. — Wenn man auch so einen Sinn in die Stelle bringen kann, so bleibt doch der Gedanke gesucht und werthlos; auch passen dann die Schlussworte schlecht, da sie sich wieder auf den vorgehenden Satz beziehen. — Diese und viele andere ähnliche Stellen in diesem Buche lassen auch hier vermuthen, dass wir es mit keiner vollendeten oder eigenen Arbeit des A. zu thun haben.

313. B. 7. K. 8. S. 151. Theodektos war ein tragischer Dichter und ein Freund und Zeitgenosse des A. Philoktet hielt sich, als er von der Natter gebissen wurde, eine Zeitlang standhaft und nur als die Schmerzen zu heftig wurden, brach er in Schreien aus.

314. B. 7. K. 8. S. 151. Karnikos war auch ein tragischer Dichter. Sein Held Kerkyon entleibte sich, als ihn seine Tochter als denjenigen nannte, der sie entehrt hatte.

315. B. 7. K. 8. S. 151. Ueber diesen Xenophantes und den hier erwähnten Vorfall ist nichts Näheres bekannt.

316. B. 7. K. 8. S. 152. A. meint, das weibliche Geschlecht sei von Natur weniger fähig, dem Schmerze Stand zu halten.

317. B. 7. K. 8. S. 152. A. sagt in seinen Problemen XXXV. 6: „Weshalb kitzelt Niemand sich selbst. Etwa „weil er weniger Empfindung dabei hat, wenn er es vor„aus weiss, wie dies da der Fall ist, wenn er von „einem Andern gekitzelt wird. Oder weil man es mehr „empfindet, wenn man es nicht sieht? so dass man am „wenigsten den Kitzel fühlt, wenn man das Kitzeln nicht „unbemerkt erleidet.“ — Diese Stelle erklärt die Stelle hier; denn nach A. kann man dem verführerischen Reiz des Kitzels durch einen Anderen entgehen, wenn man sich statt jenes selbst kitzelt. Letzteres ist also ein Schutz gegen die Lockungen der Lust.

318. B. 7. K. 9. S. 152. Dies ist in Kap. 3 dieses Buchs geschehen.

319. B. 7. K. 9. S. 152. Die Worte „ohne Ueberzeugung“ (μη δια το πεπεισθαι) wollen sagen, dass der Unmässige noch ein sittliches Gefühl hat und deshalb gegen sein rechtes Wissen oder gegen seine Ueberzeugung sich zum Unrecht hinreissen lässt; während dem Zügellosen dies fehlt und dieser ohne Gewissenszweifel (mit Ueberzeugung) sich den sinnlichen Lüsten ergiebt.

320. B. 7. K. 9. S. 153. Die Beweggründe sind sittliche oder Lustgefühle und Gefühle kann man nicht lehren. Dass die richtigen Gefühle auftreten und als Motive das Handeln bestimmen, ist theils Naturanlage, indem die Triebe oft schon richtig leiten (Erl. 268), theils Folge der Gewöhnung und der ἕξις. Die Axiome in der Mathematik werden nicht bewiesen, sondern von ihnen geht die Mathematik aus und sie sind der Anfang, auf dem sie ihre Lehrsätze aufbaut und beweist. Deshalb gleichen sie den Motiven des Handelns.

321. B. 7. K. 10. S. 153. Man sehe Kap. 3 dieses Buchs.

322. B. 7. K. 10. S. 154. Die zweite hier mit: Oder, anfangende Frage drückt die eigene Ansicht des A. aus, welche er öfters aus Urbanität in diese bescheidene und fragende Form einkleidet. Seine Ansicht geht dahin, dass der Mässige nur der sei, welcher nicht jedem beliebigen, sondern welcher nur dem wahren oder rechten Vorsatze treu bleibt, dass man aber bei dem Vorsatz das nebenbei Gewollte, von dem an sich und eigentlich Gewollten unterscheiden müsse. Das nebenbei Gewollte sind die Mittel, das an sich Gewollte ist das Ziel; in den Mitteln kann auch der Mässige wechseln, nur nicht in dem sittlichen Ziele.

323. B. 7. K. 10. S. 154. Ueber das Thatsächliche sehe man Erl. 283. Dieser Fall ist keine Ausnahme von

dem vorhergegangenen Satze, dass der Eigensinnige aus Unmässigkeit an seiner Meinung festhalte; denn wenn man seine Meinung aufgiebt, so folgt aus der Natur dieses Gegensatzes, dass es aus Mässigkeit geschieht. Der wahre Gegensatz hätte lauten müssen: Manche geben indess aus Unmässigkeit ihre Meinung auf, oder: Manche halten indess nicht aus Unmässigkeit an ihrer Meinung fest. Letztere Wendung würde sehr gut zu dem Beispiel mit Philoktet passen und man könnte deshalb das οὐκ, als falsche Lesart, aus dem Text beseitigen; indess geben die Codices dazu keinen Anhalt und das Uncorrekte wird deshalb den A. treffen.

324. B. 7. K. 11. S. 155. D. h. sie gelten auch in der Meinung des Volkes als schlecht. Das φαινονται bezeichnet oft das, was die Erfahrung (ἐμπειρια) ergiebt.

325. B. 7. K. 11. S. 155. Man sehe Erl. 319.

326. B. 7. K. 11. S. 155. Man sehe Buch VI Kap. 13.

327. B. 7. K. 11. S. 155. Anaxandrides war ein komischer Dichter und Zeitgenosse des A. Möglich, dass der Spottvers hier von ihm auf Athen gemacht worden ist.

328. B. 7. K. 11. S. 156. Es gab zwei elegische Dichter dieses Namens, beide aus Paros; der eine war Zeitgenosse des Sokrates. Näheres ist nicht bekannt.

328 b. B. 7. K. 11. S. 156. Auch die Kapitel 1—11 dieses Buches leiden vielfach an demselben in Erl. 150 bezeichneten Mangel in der Ausdrucksweise und Anordnung des Stoffes; sie bewegen sich überdem mehr in dialektischen, weit ausholenden Begründungen, als auf den natürlichen Grundlagen, wie sie die unmittelbare Beobachtung der sittlichen Zustände ergiebt, welche in den Büchern I—IV vorherrscht und diese dadurch ungleich verständlicher und überzeugender macht. Es können deshalb auch gegen dieses Buch VII dieselben Bedenken in Bezug auf seine Aechtheit erhoben werden, wie sie in Erl. 150 und späteren dargelegt worden sind.

329. B. 7. K. 12. S. 156. Von diesem Kapitel bis zum Schluss dieses Buches behandelt A. die Lust- und Schmerzgefühle. Einiges ist davon schon in Buch I, Kap. 9 bei der näheren Bestimmung der Glückseligkeit vorgekommen: ausführlicher kommt aber A. nochmals auf dieses Thema in Buch X zurück. Wie diese getrennte Behandlung zu erklären und wie die Untersuchung hier zu der in Buch X sich verhält, muss bis zu letzterem vorbehalten bleiben. A. schliesst sich in seinen Untersuchungen über die Lust und den Schmerz sehr eng an seinen Lehrer Plato an, welcher diese Fragen namentlich in seinem Dialog Philebos ausführlich behandelt hat. Um A. ganz zu verstehen, muss man deshalb sich mit den Ansichten Plato's bekannt machen.

330. B. 7. K. 12. S. 156. Diese etymologische Ableitung ist so unrichtig, wie die meisten solchen Ableitungen bei den alten Schriftstellern.

331. B. 7. K. 12. S. 156. Dies ist zwar nicht unbedingt die Ansicht Plato's, aber Plato erwähnt sie in seinem Philebos und erkennt bei der Lust aus dem Körper eine solche Natur derselben an. So entsteht der Hunger aus einer Leere des Magens, die gegen die menschliche Natur ist; das Essen gewährt deshalb Lust, weil es durch die Anfüllung des Magens ein Werden zu einem der Natur gemässen Zustand ist. Diese Definition der Lust wird noch gegenwärtig von vielen Systemen festgehalten; es mag auch richtig sein, dass ein solches Uebergehen in den naturgemässen Zustand mit einem Gefühle der Lust begleitet ist; das Falsche liegt hier nur darin, dass die körperliche Ursache der Lust mit dieser selbst verwechselt wird. Die Lust und der Schmerz sind einfache Gefühle der Seele, welche durchaus keiner Definition fähig sind. (B. XI. 24.)

332. B. 7. K. 13. S. 157. Der Text ist hier entweder verdorben oder A. hat sich zu kurz ausgedrückt; es ist nämlich der Fall gemeint, wo man zur Beseitigung eines Schmerzes oder einer Krankheit ein Mittel anwendet, was an sich eher unangenehm und schmerzlich ist, was aber, weil sich daran die Hoffnung der Genesung knüpft, in

Folge dieser Hoffnung eine Freude gewährt und deshalb den Schein annimmt, als wäre es selbst angenehm.

333. B. 7. K. 13. S. 158. Der Zusammenhang dieser Sätze ist schwer herauszufinden, wenn auch die einzelnen an sich verständlich sind. A. will den Satz widerlegen: Dass die Lust kein Gut und auch nicht das höchste Gut sei. Dafür war zunächst im vorgehenden Kapitel geltend gemacht worden, dass die Lust nur ein „gefühltes Werden" sei, also kein Vollendetes sei. A. macht dagegen zunächst geltend, dass das Angenehme d. h. die Dinge, welche Lust gewähren, diese Eigenschaft nicht allgemein haben, sondern dass manchem Menschen das Gegentheil davon Lust gewähre. Die Lust ist also nicht blos von dem äusseren Gegenstand, sondern auch von dem Zustande dessen bedingt, dem der Gegenstand zugeführt wird; also ist sowohl das Angenehme wie die Lust nichts Unbedingtes, sondern hängt von dem Zustande des betreffenden Menschen ab. Man kann also (dies ist wohl der eigentliche Einwand des A.) über die Art, wie die Lust entsteht und was sie ist, keine so allgemeine Definition aufstellen, wie die Gegner es thun. — Ferner liegt in jener Behauptung, dass die Lust ein gefühltes Werden sei, die Meinung, dass der Lust ein Mangel vorhergehen müsse; nun zeigt aber A., dass es auch eine Lust giebt, wo kein solcher Mangel vorhergeht, nämlich bei der Lust aus der wissenschaftlihen oder beschaulichen Thätigkeit (αἱ του θεωρειν ἐνεργειαι).

334. B. 7. K. 13. S. 158. Die Lust ist nach A. ein gefühltes Werden nur bei derjenigen Lust, welche aus Befriedigung körperlicher Bedürfnisse hervorgeht. Diese Definition der Lust ist nur von der Lust des Essens, Trinkens, Schlafens u. s. w. hergenommen, wo ein in dem Körper vorhandener Mangel oder naturwidriger Zustand durch Essen, Trinken etc. allmählig beseitigt wird, also der richtige, normale Zustand allmählig wird. Mit diesem Werden ist allerdings eine Lust verbunden, aber diese Definition gilt nach A. nur für solche körperliche Lust, nicht z. B. für die Lust aus der wissenschaftlichen Thätigkeit. — Der Satz: „Die Lust wird nicht durch das Werden, sondern durch das Gebrauchen empfunden," will wohl sagen: Selbst bei der körperlichen Lust ist nicht das Werden (z. B. der Sättigung) das Lust Gewährende, sondern die Lust liegt in dem Gebrauche der Dinge, welche das Werden herbeiführen; also z. B. in dem Essen der Dinge, welche das Werden der Anfüllung, oder Sättigung herbeiführen. — Die Lust ist nach A. in vielen Fällen nicht blos Mittel, sondern Zweck, Ziel; man isst und trinkt allerdings nicht der Lust, sondern eines anderen Zieles, nämlich der Erhaltung des Lebens wegen; aber es giebt auch eine Lust, welche selbst ihr Ziel ist. Auch hier hat A. wohl die wissenschaftliche Thätigkeit im Sinne. Ausführlicher spricht sich A. über den aus dem Werden gegen die Lust entnommenen Einwand in Buch X Kap. 2 aus, wo er dieses Werden bei der Lust ganz bestreitet. Man sehe Erl. 428.

335. B. 7. K. 13. S. 158. Dieser Satz bezieht sich nur auf die eben von A. besprochene körperliche Lust. A. sagt: Diese körperliche Lust ist nicht ein gefühltes Werden, sondern die ungehemmte Verwirklichung eines naturgemässen Zustandes. — Zunächst ist dies indess nur Wortstreit; denn was A. hier Verwirklichung (ἐνεργεια) nennt, ist, wenn man von der Thätigkeit des Essenden absieht, für seinen Körperzustand ein Werden (γενεσις) des leeren Magens zu einem vollen. Sodann sagt das „unbehinderte" nur, dass in diesem Werden kein Stillstand eintreten solle; dies liegt aber auch schon in dem Werden; denn wenn es durch eine äussere Ursache gehemmt wird, so hört ja das Werden auf; dagegen darf das „gefühlte" nicht wegbleiben, weil damit gerade das Wesen der Lust, die ein Gefühl ist, ausgedrückt wird. Indem A. in seiner Verbesserung der Definition dies weglässt, hat man statt der Lust nur die reine gegenständliche Ursache der Lust, aber nicht diese selbst, ebenso wie die Ursache niemals die Wirkung ist.

Indess hat die von A. bekämpfte Definition seiner Gegner allerdings auch ihre Mängel; sie ist nämlich nur tautologisch, weil sie statt der Lust nur das generelle Wort Gefühl setzt und anstatt nun den Art-Unterschied des Lustgefühls anzugeben, nur die äussere Ursache nennt, welche die Lust zur Folge hat. — Dieser Mangel erklärt sich daraus, dass die Lust und der Schmerz zu den ein-

fachen Seelenzuständen gehören, welche nicht definirt werden können. Jeder solcher Versuch führt deshalb nur zu anderen Worten oder zu Umständen, die höchstens in Causalnexus mit diesen Gefühlen stehen, aber über ihre Natur nicht den mindesten Aufschluss geben. Es ist ebenso, als wenn ich den Menschen als die Ursache seines Schattens definiren wollte.

336. B. 7. K. 13. S. 158. Auch dieser Satz ist dunkel und die alten Commentatoren bringen nichts zu dessen Aufklärung herbei. A. bezieht sich hier offenbar auf eine andere, oben in Kap. 12 nicht erwähnte Meinung gewisser Philosophen, die gerade deshalb, weil die Lust ein Werden sei, sie für das Beste erklärt haben. Diese Meinung wird wohl nur so kurz von ihm angedeutet, weil er bei seinen Lesern und Zuhörern die nähere Kenntniss dieser Lehre voraussetzte. Wer diese Lehre aufgestellt hat, ist nicht bekannt.

337. B. 7. K. 13. S. 159. Auch diese Stelle ist sehr flüchtig abgefasst. Wenn auch die Lust ein Wirkliches oder Thätiges ist (ἐνεργεια), so kann es doch für die Hervorbringung dieses Wirklichen eine Kunst geben, wie ja A. selbst ein Beispiel anführt. Wenn A. die Kunst (τεχνη) nur für das Vermögen (δυναμις) zulässt, so ist damit die Ausbildung dieses Vermögens oder dieser Anlage gemeint. So könnte man sagen, es giebt keine Kunst für das fertige Haus, sondern nur für das Bauen desselben, was eine δυναμις erfordert, während jenes nur das Resultat der Kunst ist.

338. B. 7. K. 13. S. 159. Die Art, wie in diesem und den folgenden Kapiteln die Lust von A. behandelt wird und wie sie überhaupt von den übrigen Philosophen, nach dem, was A. darüber bringt, erörtert worden ist, kennzeichnet sehr treffend das Verfahren, wonach die griechischen Philosophen mit der Beobachtung des Thatsächlichen viel zu schnell abschlossen, sich meist mit einzelnen Auffassungen begnügten und nun gleich zur Bearbeitung dieses Stoffes durch das Denken übergingen, wobei man wieder vorschnell einzelne anscheinend höchste, aus der Vernunft entlehnte Sätze benutzte, um über die Natur

und den Werth eines Gegenstandes abzusprechen. Eine genaue und sorgfältigere Beobachtung würde sie gelehrt haben, dass die Lust in viel mehr Arten zerfällt, als hier berührt werden; ferner dass diese Arten sich hauptsächlich nach den Ursachen unterscheiden; ferner dass jede Lust in der Seele ist; dass die Ursachen, welche die Lust zur Folge haben, sehr mannichfach sind, aber sich doch unter eine geringe Anzahl von Klassen ordnen lassen u. s. w. Eine Klasse ist die, wo die Lust aus körperlichen Zuständen des eigenen Leibes entsteht; eine andere, wo sie aus dem Wissen entsteht und zwar nicht blos aus dem Wissen des Allgemeinen, sondern auch aus dem Wissen des Einzelnen (Neugierde); eine dritte Klasse, wo sie aus der Macht entspringt, eine vierte aus der Ehre, eine fünfte aus der Lust an fremder Lust (Liebe), eine sechste aus der kommenden Lust (Hoffnung), eine siebente aus dem Bilde der Lust (die idealen Gefühle des Schönen) und eine achte aus dem Leben, als solchem. (B. XI. 28.) Hätten die Griechen in dieser umfassenden Weise zunächst das thatsächliche Gebiet der Lust durchmessen, so würden sie für die Beurtheilung desselben und für die Auffindung der in demselben geltenden Gesetze eine viel zuverlässigere Unterlage gewonnen haben, als bei ihrer Methode, wo sie nur das Nächste aus den vorliegenden Thatsachen aufgriffen und daraus dann sofort Gesetze und Urtheile ableiteten, die schon A. mit Leichtigkeit durch Hinweis auf entgegenstehende Thatsachen widerlegen kann.

Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch, dass, wie A. anführt, die Werthlosigkeit der Lust ohne weiteres auf jenes abstrakte Axiom gestützt wurde, dass die Lust ein Werdendes und deshalb kein Gut sei. Wenn auch das Werden in ein Ziel, oder Fertiges, oder Wirkliches ausläuft und dieses, soweit es von dem Menschen erstrebt wird, als das Bessere gegen das dahin erst führende Werden erscheint, so fällt doch dieser Grund überall da hinweg, wo das Werden zu den natürlichen, nicht von den Menschen für einen bestimmten Zweck geleiteten Vorgängen gehört. Indem die Natur ein stetes Werden (Bewegung) ist, ist für sie das Ziel selbst wieder ein Werdendes, was in neue Zustände übergeht und es giebt deshalb das Werden an sich durchaus keinen Grund ab, es niedriger zu stellen,

als das, was aus ihm geworden ist. Allein es war der durchgehende Zug der griechischen Philosophie, mit solchen angeblichen Axiomen, die man für unbestreitbar hielt, über konkrete Dinge und Zustände abzusprechen, obgleich diese mit solchen abstrakten Begriffen durchaus nicht erschöpft waren. Der Streit, ob die Lust ein Gut sei, der sich auch nach A. unter den Epikuräern und Sophisten fortsetzte, ist ein Beleg dazu.

Jene Axiome, mit denen man ohne tiefere Beobachtung des Thatsächlichen alles erledigen zu können meinte, waren vorzüglich deshalb so irreführend, weil sie meist aus Beziehungen bestanden, die als solche zwar unbestreitbar waren, aber wegen ihrer Leerheit an seiendem Inhalt sich auch auf jedes Seiende leicht anwenden liessen und damit diesen Beziehungsformeln den Schein einer Erkenntniss des Seienden verliehen. So erscheint z. B. das Werden gegenüber dem Gewordenen allgemein als das Geringere gegen das Gewordene; dies liegt aber lediglich in der Leerheit dieser Formel; giebt man ihr aber einen konkreten Inhalt, so treten so viele andere Rücksichten hinzu, dass jener leere Satz keine Anwendung mehr finden kann; so ist z. B. das Reisen ein Werden und die Rückkehr das Gewordene; ist aber deshalb das Reisen das Geringere?

Diese mangelhafte Beobachtung des Thatsächlichen und diese vorschnelle Erledigung der Aufgaben durch Benutzung abstrakter, meist in leeren Beziehungen bestehender Axiome ist ein charakteristisches Kennzeichen der griechischen Philosophie von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende; und wenn A. in dieser Philosophie eine so hervorragende Stelle einnimmt, so ist es wesentlich deshalb, weil seine Beobachtung des Thatsächlichen vollständiger und umfassender war, als die der Anderen.

339. B. 7. K. 14. S. 159. Die in Erl. 338 hervorgehobene, zu schnell in abstrakte Sätze sich verlierende Richtung der griechischen Philosophie tritt auch hier hervor. A. benutzt hier den Umstand, dass der Schmerz als ein Uebel gilt, zum Beweis, dass die Lust ein Gut sei, weil nämlich die Lust das Gegentheil des Schmerzes sei. Allein dieser Begriff vom Gegentheil (ἐναντιον) ist nur ein Beziehungsbegriff; er wird dem

Schmerz und der Lust nur von dem Denken übergezogen und kann als solche blosse Beziehung über die seiende Natur beider gar nichts aussagen. Deshalb konnte Speusipp sich gegen diesen Schluss damit helfen, dass schon der kleinere Schmerz das Gegentheil von dem grösseren sei, und dass deshalb aus diesem Grunde nur folge, dass die Lust ein kleineres Uebel, aber noch nicht ein Gut sei. Was A. dagegen vorbringt, ist unbedeutend. Speusipp brauchte hier kein Beispiel anzuführen; es genügte, dass er die Beweiskraft aus der „Gegentheiligkeit" der Lust beseitigt hatte. In anderer Weise widerlegt A. diesen Einwand in Buch X Kap. 2 (Man sehe Erl. 426) und zwar etwas gründlicher; so dass auch dies dafür spricht, wie die Untersuchung über die Lust in Buch X Kap. 1—5 die sein mag, welche allein A. für diese Schrift ausgearbeitet hat.

Uebrigens erinnert dieser Ausspruch Speusipps an den gleichen Ausspruch Schopenhauers, wonach nur der Schmerz etwas Positives oder Seiendes wäre, die Lust aber nur ein Negatives, nämlich die Schmerzlosigkeit.

340. B. 7. K. 14. S. 160. A. wendet sich hier gegen die letzte, in Kap. 12 aufgestellte Ansicht, wonach die Lust, wenn auch ein Gut, doch nicht das höchste sei. Er hilft sich hier damit, dass er selbst dies nicht von der Lust überhaupt behauptet, sondern nur von gewissen Arten, die er indess hier nicht näher angiebt. Er behandelt weiter hier die Lust als „eine unbehinderte Thätigkeit", wie er sie schon in Kap. 13 als solche dargelegt hat und deduzirt, dass auch die Lust nach dieser Auffassung zum höchsten Gute gehöre. Alle diese Ausführungen leiden indess an dem in Erl. 338 gerügten Mangel. So frägt es sich, ob diese von A. aufgestellte Definition so richtig ist, dass man weitere Schlüsse daraus ziehen kann; und zuletzt bleibt der Streit: Ob die Lust ein Gut sei, ein blosser Wortstreit, weil der Begriff des „Guts" (ἀγαθον) selbst höchst unbestimmt ist, bald das blos Nützliche und Angenehme, bald das Sittliche bezeichnet und weil jedenfalls dieser Begriff seiner wahren Natur nach nur ein Beziehungsbegriff ist (das seinem Zweck gemässe Mittel), aus dem für die seiende Natur von etwas darunter Befasstem nichts bewiesen werden kann.

Darin liegt es, dass alle diese Begründungen des A. hier einen sehr ungenügenden Erfolg haben und sich als einseitige und abstrakte Deduktionen darstellen, welche die Beobachtung der Lust und des Schmerzes, als seiender Zustände und die daraus allein zu gewinnende Erkenntniss ihrer Natur nicht ersetzen können. Daher erklärt es sich denn auch, dass alle diese Beweise des A. nicht gehindert haben, dass die spätere Philosophie sich in zwei Gegensätze spaltete, von denen die eine die Lust und die andere die Tugend für das höchste Gut erklärt haben. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn die Ausführungen des A. irgend einen erschöpfenden Beweis enthalten hätten.

341. B. 7. K. 14. S. 160. Unter Glück (εὐτυχια) ist wohl die unverhoffte Erlangung der äusseren Güter zu verstehen, deren A. oben bei der Glückseligkeit erwähnt hatte. Das Glück erhält seine Begrenzung durch die Glückseligkeit insofern, als in der Regel ein plötzliches, nicht durch Arbeit, sondern durch Glücksfälle, wie z. B. durch Lotterie erlangtes grosses Vermögen den Inhaber mit so viel Plänen und Täuschungen beladet, dass keine Glückseligkeit dadurch für ihn herauskommt. Deshalb weist die Glückseligkeit jedes zu grosse Glück zurück.

341b. B. 7. K. 14. S. 160. Diese Verse sind aus Hesiod's Dichtung: Werke und Tage, Vers 763 entlehnt.

342. B. 7. K. 14. S. 160. Auch diese Stelle will als Beweisgrund nichts sagen, wenn man unter dem höchsten Gut die Tugend versteht; denn dass alle Geschöpfe die Lust aufsuchen, macht diese deshalb noch nicht zum Sittlichen. Alle diese schillernden Argumentationen kommen von jenem schwankenden Begriff der Glückseligkeit (εὐδαιμονια), die in einer Verbindung von Tugend und Lust besteht, welche als solche natürlich ebenso gut von den Vertheidigern der Lust, wie von denen der Tugend als Beweis benutzt werden kann. Der Satz: „Alles hat von „Natur (φυσει) etwas Göttliches“ ist allgemein zu verstehen; so wie Plato in jedem Dinge ein Abbild der Idee erblickte, so findet auch A. in Allem etwas Göttliches, weil Alles von dem Ewigen und Unbewegten

seinen Anfang genommen hat. (Metaphysik, Buch XII, Kap. 9.) Der volle, von A. nur angedeutete Gedanke würde also dahin lauten: In jedem Dinge ist etwas Göttliches; deshalb auch in der Lust, d. h. in der Lust überhaupt, oder in dem begrifflichen Stücke derselben. Selbst wenn also auch einzelne Lustarten schlecht sind, so sind sie es nur κατα συμβηβεκος, d. h. nur beziehungsweise durch die zu der guten oder begrifflichen Lust hinzugetretenen Nebenumstände. Der alte Commentator Aspasius bezieht das παντα nur auf lebende Wesen (ζωα) und fasst die Stelle so auf, dass diese lebenden Wesen vermöge des in ihnen wohnenden Göttlichen auch in ihrem Streben nach Lust einen wahren Zug darstellen. Man sehe übrigens Erl. 425.

343. B. 7. K. 14. S. 161. Dieser letzte Theil des Kapitels erinnert sehr an die Ausführungen Plato's im Philebos, wo auch nur diejenige Lust abgewiesen wird, welche eines Uebermaasses fähig ist. Im Ganzen ergiebt sich also aus diesem und Kap. 13, dass nach der Meinung des A. die Lust wesentlich zur Glückseligkeit gehört, also insofern auch einen Theil des höchsten Gutes bildet; dass ferner in jeder Lust etwas Gutes enthalten ist und dass dieses Gute nur durch das Uebermaass der Lust zerstört werde. Deshalb lässt A. auch die Lust aus dem Körper (σωματικαι ἡδοναι) als etwas Gutes zu, so lange sie sich vom Uebermaasse frei hält. In diesem letzten Punkte geht A. weiter, wie Plato, welcher diese körperliche Lust ganz zurückweist. Man kann nun dem A. in seinen Ansichten ganz beistimmen; dies hebt aber die Schwäche seiner Beweise nicht auf; auch hier bleibt ihm als letzter Halt, z. B. wo das Uebermaass anfängt, nur die Sitte seines Landes, also etwas durchaus Positives und Schwankendes, was aus abstrakten Prinzipien, wie A. es hier versucht, nicht abgeleitet werden kann.

Bei dem Schlusssatz ist schwer zu verstehen, was damit hier gesagt sein soll. Der volle Gedankengang dürfte vielleicht so lauten: Bei der Lust ist nur das Uebermaass das Schlechte und deshalb zu fliehen. Dagegen flieht man bei dem Schmerz nicht blos das Uebermaass, sondern jeden Schmerz; allein dies ist nicht das Rechte und es kann auch nicht damit gerechtfertigt

werden, dass der Schmerz das Gegentheil nur von dem Uebermaass der Lust sei, also gleich jedem Uebermaass zu fliehen sei; denn nicht jeder Schmerz ist ein solches Gegentheil und deshalb darf nicht jeder Schmerz geflohen werden, sondern nur so weit, als es sich gehört (ὡς δεῖ). Nur dem Ausgelassenen und Unmässigen, der immer nach dem Uebermaass der Lust verlangt, kann jeder Schmerz als das Gegentheil dieses Uebermaasses erscheinen, weil diese Leute die mässige Lust überhaupt nicht mehr als eine Lust empfinden; folglich die Lust, als Gegentheil des Schmerzes, bei ihnen erst bei dem Uebermaass der Lust anfängt, die ihnen allein als Lust gilt. — Die Stelle ist schon von den alten Commentatoren sehr verschieden ausgelegt worden.

344. B. 7. K. 15. S. 162. Es ist auffallend, dass A. den nächstliegenden Grund, weshalb die sinnliche Lust am meisten aufgesucht wird, nicht erwähnt. Er liegt darin, dass die grosse Masse der Ungebildeten für die Lust aus der Ehre, dem Wissen, der Macht weniger Empfänglichkeit hat, oder sich nur schwer diese Mittel für die Lust verschaffen kann, während die Ursachen für die sinnliche Lust Jedem leicht erreichbar sind. So wie die Thiere nur diese Lust aufsuchen, so auch die ihnen am nächsten stehenden ungebildeten Menschen. Was A. hier von Gründen beibringt, ist auch nur in diesem Sinne zu verstehen; denn der Gebildete kann auch durch andere Lust, als die sinnliche, sich den Schmerz vertreiben; und ein Uebermaass von Schmerzen treibt höchstens den rohen Menschen zur sinnlichen Lust, und auch dies nur seltner; ein Beispiel wäre höchstens die Trunkenheit, um sich die Sorgen zu vertreiben.

345. B. 7. K. 15. S. 162. Zu solchen Fällen würde es gehören, wenn Jemand z. B. im Ringkampfe einen Anderen besiegt; hier ist kein Mangel und doch grosse Lust und zwar in Folge von körperlicher Kraft. Indess ist die Lust in solchem Falle mehr die Lust aus der Macht und deshalb die Lust aus dem Körper nur nebenbei eintretend.

346. B. 7. K. 15. S. 162. Welche Naturphilosophen (φυσικοί) diese Lehre aufgestellt haben, ist nicht bekannt. Es lag derselben wahrscheinlich ein abstrakter Satz zu Grunde; vielleicht dass jede nicht gewollte Einwirkung der Dinge von Aussen dem Menschen schmerzlich sei; nun kann man die beim Wahrnehmen statthabende Empfindung als eine solche Wirkung ansehen und deshalb sind sie an sich schmerzlich und nur die stete Gewohnheit lässt diesen Schmerz nicht mehr bemerken.

347. B. 7. K. 15. S. 162. Unter „schmerzfreier Lust" versteht A. die Lust, welcher kein Begehren und kein Mangel vorausgeht, wie letzteres z. B. bei dem Hunger der Fall ist, welcher der Lust aus dem Essen vorausgeht; ebenso bei der Krankheit, welche der Lust aus dem Gesundwerden vorausgeht. Zu solcher schmerzfreien Lust rechnet A. vor allem die Lust aus der wissenschaftlichen Thätigkeit; sie soll deshalb auch kein Uebermaass haben, was indess sehr bedenklich ist; denn auch hierin kann ein Uebertreiben und ein Ueberschreiten zum Nachtheil anderer Pflichten eintreten. Zu der beziehungsweisen Lust rechnet A. jede Lust, die nur dann als solche empfunden wird, wenn ein Mangel oder Schmerz vorhergegangen ist, dessen Beseitigung dann Lust gewährt.

347b. B. 7. K. 15. S. 163. A. meint hier die verschiedenen Theile der Seele einschliesslich der organischen Kräfte des Körpers, welche er ebenfalls als den ernährenden Theil zur Seele rechnet. Der unvernünftige Theil der Seele sucht die Lust oft in Etwas, was dem vernünftigen Theile zuwider ist. Ein Gleichgewicht ist vorhanden, wenn eine Begierde die andere aufhebt; eigentlich erfolgt dann gar keine Handlung; wenn aber dennoch eine erfolgt, so kann sie nur von dem vernünftigen Theile der Seele ausgehen, welcher keine sinnliche Lust gewährt.

348. B. 7. K. 15. S. 163. Diese Sätze gehören zu jenen voreiligen und abstrakten Reflexionen, von denen die griechische Philosophie im Uebermaasse voll ist. So wie die Philosophen das Ewige über das Vergängliche stellten, so auch das Einfache über das Gemischte; obgleich doch schon die Betrachtung der Natur hiergegen

hätte bedenklich machen sollen, da alle Organismen, je höher sie stehen, desto vergänglicher und gemischter sind. Allein man hielt mit Zähigkeit an solchen abstrakten Sätzen fest, welche als Axiome galten, aus denen dann oft sehr bedenkliche Schlüsse abgeleitet wurden. Je mehr man solche Gründe für einen Ausspruch hinstellen konnte, desto mehr galt er als wissenschaftlich bewiesen; eine Meinung, die auch bei A. vorherrscht.

348 b. B. 7. K. 15. S. 163. Es ist merkwürdig, dass hier die Bezeichnungen: Lust in Bewegung und Lust in Ruhe schon bei A. vorkommen, die dann erst von Epikur ausführlicher benutzt wurden, um sein Prinzip der Lust mit dem thatsächlich vorhandenen sittlichen Verhalten in Uebereinstimmung zu bringen. Man sehe Cicero: Ueber das höchste Gut. B. 62 S. 37. Gewöhnlich werden diese Bezeichnungen als solche angesehen, die Epikur zuerst gebraucht hat.

349. B. 7. K. 15. S. 163. Die in den letzten vier Kapiteln dieses Buchs enthaltene Untersuchung der Lust zeigt sich sowohl nach der Form, wie nach dem Zusammenhange der Gedanken als die schwächere Arbeit in Vergleich zu der Untersuchung der Lust in den ersten fünf Kapiteln des zehnten Buches. In letzterem ist theils der Zusammenhang strenger eingehalten, theils sind die Fragen gründlicher erörtert. Es gewährt deshalb dieselbe auch manche Hülfe für das Verständniss der Kapitel hier im siebenten Buche. Da beide Untersuchungen ferner nicht auf einander Bezug nehmen, so scheint es kaum glaublich, dass A. beide ursprünglich als Theile dieses Werkes abgefasst haben sollte, vielmehr dürfte er wohl nur die Abhandlung im zehnten Buche für diese Schrift bestimmt haben. Nimmt man nun hinzu, dass die Bücher V, VI und VII hier mit den Büchern IV, V und VI der Eudemischen Ethik wörtlich übereinstimmen und dass letztere Ethik nicht von A., sondern von seinem Schüler Eudemos aus Rhodus abgefasst worden ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch diese Abhandlung über die Lust hier in Buch VII von dem Eudemos verfasst sein mag und dass sie dann durch irgend einen, für uns nicht mehr sicher erklärbaren Umstand in die ächte Schrift des A., d. h. in die Nikomachische Ethik eingeschoben worden ist. Jedenfalls erscheinen die Kapitel 12—15 hier nur als eine Art Auszug aus den Kap. 1—6 in Buch X; daraus erklärt sich die übertriebene Kürze, die abspringende Behandlung und die Dunkelheit vieler Stellen, über die man sich hier zu beklagen hat. Dergleichen Fehler konnten bei einem von einem Schüler verfassten Auszug nur zu leicht vorkommen, während sie höchst auffallend bleiben, wenn A. diese Kapitel selbst abgefasst haben sollte. Wenn sie dessenungeachtet sich deutlich als Aristotelische Gedanken und Ausdrucksweise ergeben, so ist auch dies bei der völlig unselbstständigen Art, in welcher die Schüler des A. dessen Werke verkürzten, leicht erklärlich. Die ganze Arbeit bestand in einem Wegstreichen von Sätzen, die ihnen entbehrlich schienen, während sie bei dem, was sie übernahmen, meist bei den eigenen Worten des A. stehen blieben. — In dieser Weise sind vielleicht die ganzen drei Bücher V, VI und VII hier entstanden, über deren Aechtheit schon wiederholt in den Erläuterungen die Zweifel dargelegt worden sind. Manches in denselben spricht allerdings mehr dafür, dass sie frühere Vorarbeiten des A. selbst gewesen sind, welche man vielleicht in die Nikomachische Ethik eingeschoben hat, weil die betreffenden ächten Stücke und letzten Arbeiten des A. verloren gegangen waren.

350. B. 8. K. 1. S. 164. Das achte und neunte Buch handeln über die Freundschaft. A. meint, sie selbst sei eine Tugend oder mit Tugend verbunden und rechtfertigt es so, dass er sie in seiner Ethik mit behandelt. Indess zeigt schon dieser schwankende Ausdruck, dass A. hier sich nicht ganz klar gewesen ist. In Wahrheit ist die Freundschaft nicht eine besondere Tugend, neben den bisher behandelten, sondern sie ist eine sittliche Gestaltung des Lebens, welche als solche die verschiedensten Tugenden in sich befassen kann; ähnlich wie die Ehe, die Familie, der Staat etc. nicht mehr als besondere Tugenden behandelt werden können, sondern dauernde konkrete Gestalten sind, zu denen das sittliche Leben der Menschen sich herausbildet. So wie innerhalb der natürlichen Dinge man deren Elemente, die Atome und Kräfte

von den konkreten Gestaltungen unterscheidet, zu denen jene Elemente in den Steinen, im Wasser, in der Luft, in den verschiedenen Arten der Pflanzen und der Thiere sich verbinden, so ist es auch in der sittlichen Welt. Die Tugenden bezeichnen hier jene elementaren Kräfte, welche, ebenso wie in der natürlichen Welt, nur selten vereinzelt für sich auftreten, sondern überall zu konkreten Gestaltungen des gemeinsamen Lebens sich verbinden, wie sie in der Familie, dem Staate u. s. w. sich darstellen. So wie dort der Baum nichts besonderes neben den elementaren Stoffen und Kräften ist, so ist auch hier die Ehe, die Familie u. s. w. nichts Besonderes neben den einzelnen Tugenden, sondern Baum und Ehe sind nur konkrete Gestaltungen jener Elemente. Die Verschiedenheit dieser Gestaltungen geht demnächst daraus hervor, dass einzelne jener Kräfte oder Tugenden mehr wie andere sich geltend machen, auch dass nicht gerade alle Tugenden in jeder dieser einzelnen Gestalten befasst sind und dass die befassten Tugenden in verschiedener Stärke in den einzelnen Gestalten gegen einander auftreten, so dass das Geltungsgebiet jeder Tugend innerhalb dieser einzelnen Gestalten ein anderes als ausserhalb derselben wird. Ja, man kann sagen, der civilisirte Mensch kommt nie aus diesen einzelnen sittlichen Lebensgestalten heraus; sie umfangen ihn von seiner Geburt bis zu seinem Tode und es giebt deshalb gar keinen Fall, wo der Mensch eine einzelne Tugend *in abstracto* zu üben hätte; immer geschieht solche Uebung innerhalb einer Lebensgestaltung, die bald enger, bald weiter sein kann, aber in welcher jede einzelne Tugend ihre besondere, nur in dieser gültige Grenze, gegenüber anderen ebenfalls hier vorkommenden Tugenden, hat. So ist die Tugend der Wohlthätigkeit und des Beistandes innerhalb des Staats als solchen am schwächsten; innerhalb der Gemeinde nimmt sie an Stärke zu; noch mehr innerhalb der Familie und in der Ehe ist sie vielleicht am stärksten; d. h. sie drängt hier alle mit ihr collidirenden Tugenden am weitesten zurück. Umgekehrt ist z. B. die Gerechtigkeit am stärksten in der Staatsverbindung; in den engeren Kreisen der Gemeinde, der Familie, der Ehe wird sie immer schwächer, indem sie den collidirenden Tugenden immer mehr Platz einräumt, welchen

hier die Liebe und die Opferwilligkeit anstatt jener einnehmen. Dies zeigt von Neuem, dass jene abstrakte Mitte, in welche A. die einzelnen Tugenden zwischen zwei Lastern stellt, etwas Unwirkliches und Unwahres ist; denn diese Mitte verändert sich überall nach der Natur der einzelnen sittlichen Gestalt, innerhalb deren die betreffende Tugend zu üben ist.

Die Freundschaft im gewöhnlichen Sinne gehört nun ebenfalls zu jenen bereits konkret gewordenen Gestalten der sittlichen Lebensgemeinschaft. Sie bildet aber darin eine der niedrigsten, d. h. der noch am wenigsten verwickelten Gestalten. Deshalb ist auch ihr Inhalt und ihr Umfang so schwankend; sie kann zwei, drei, vier, ja hundert Menschen und mehr mit einander umschliessen; sie kann an Inhalt sich auf sehr Geringes und auf einzelne Tugenden beschränken, sie kann aber auch zu einer der engsten Gemeinschaften werden, welche alle Tugenden in sich befasst und die Tugend der Liebe in dem höchsten Maasse und voller Stärke zur Ausübung bringt. Sie hat deshalb auch keine scharfen Grenzen und die Gestaltungen der Liebe, der Ehe, der Familie nehmen die Gestalt der Freundschaft, als die niedere Form, in sich auf und geben ihr da einen reicheren Inhalt und eine eigenthümlichere Bestimmtheit. Aus dieser Natur der Freundschaft erklärt es sich, dass A. hier vielfach auch auf die konkreten Gestalten der Ehe, der Familie und selbst des Staats und der Völkerverbindung übergreift, weil sie alle die Freundschaft als eines ihrer Momente in sich tragen.

Daneben ist die Freundschaft in ihrer bestimmteren Natur und als selbstständige Gestalt wesentlich davon abhängig, ob der Schutz und die Hülfe für den Einzelnen durch die Gestalten der Familie, des Stammes, des Staates und des Völkerverkehrs bereits in genügendem Maasse gewährleistet ist oder nicht. Im Alterthum war dieser Schutz in jenen grösseren Verbindungen noch sehr schwach und deshalb trat damals die Freundschaft zwischen Einzelnen in höherem Maasse ergänzend ein, als in der heutigen Zeit, wo Freundschaften, wie sie das Alterthum feierte, nicht mehr vorkommen und wo überhaupt die Freundschaft ein weit loseres und vergänglicheres Band geworden ist, was als eine enge und ausschliessende Gestalt jetzt leicht dem Spott oder der

Sentimentalität verfällt. Aus diesem Gegensatz zwischen alter und neuer Zeit wird sich auch noch manches Andere erklären, was A. in diesen beiden Büchern behauptet. So z. B. gleich der Beginn Kap. 1, wonach die Freundschaft für das Nothwendigste im Leben erklärt wird.

351. B. 8. K. 1. S. 164. Ein im Alterthum zum Sprüchwort gewordener Vers des Homer, aus der Iliade X, 224. Der ganze Satz lautet:

„Wandelt zusammen ein Paar, sieht stets vor dem Einen der Andre
Was erspriesslich, und mag ein Einzelner dieses auch einsehn,
Ist er doch trägeren Sinnes und beschränkt in seiner Erkenntniss."

352. B. 8. K. 1. S. 165. Diese Betrachtungen bestätigen das, was in Erl. 350 über das Biegsame und Unbestimmte der Freundschaft gesagt worden ist, so wie, dass sie als ein Element in vielen weiteren ausgebildeteren sittlichen Gestaltungen mit enthalten ist. — Uebrigens wird der Leser, nachdem er sich durch die Dunkelheiten der Bücher V—VII hindurchgewunden hat, sofort mit Beginn dieses Kapitels bemerken, wie er es hier wieder mit der ächten Schrift des A. zu thun hat. Alle jene dort gerügten Mängel haben einer einfachen, verständlichen und geordneten Darstellung wieder Platz gemacht.

353. B. 8. K. 2. S. 165. Dies bezieht sich auf einen Vers aus des Hesiod Gedicht: Werke und Tage; Vers 25. Dieser Vers war sprüchwörtlich geworden und es heisst darin: Dass der Töpfer auf den Töpfer zanke und der Zimmermann auf den Zimmermann und dass der Bettler den Bettler beneide und der Sänger den Sänger.

354. B. 8. K. 2. S. 167. D. h. Viele wollen den Unterschied in der Freundschaft nur als einen Unterschied im Grade gelten lassen; indess, sagt A., hindert solcher Unterschied im Grade nicht, dass auch ein Unterschied in der Art (τῳ εἰδει) bestehen könne.

355. B. 8. K. 2. S. 167. Es ist wohl Kap. 8 Buch II gemeint, wo A. gezeigt hat, dass bei den Lastern neben Art-Unterschieden auch Grössen-Unterschiede vorkommen. An sich ist die Sache selbstverständlich; die Frage ist indess nicht so, wie dieser abstrakte Satz lautet, sondern ob ein angeblicher Art-Unterschied sich nicht auf einen Grad-Unterschied zurückführen lasse.

356. B. 8. K. 2. S. 167. Das „Geliebte" heisst im Griechischen το φιλητον; die Freundschaft heisst φιλια; so steht sprachlich das φιλητον der φιλια viel näher, als im Deutschen; es bezeichnet das Wesentliche in der Freundschaft, auf dem sie beruht und aus dem sie hervorgeht.

357. B. 8. K. 2. S. 167. Nämlich 1) das Gute, 2) das Angenehme und 3) das Nützliche; aber alle drei nur in dem Sinne, dass diese Bestimmungen dem Einzelnen als solche erscheinen und dass sie für ihn es sind.

358. B. 8. K. 2. S. 167. A. verwendet viel Sorgfalt auf solche Definitionen sittlicher Tugenden und Gestaltungen. Vieles ist dabei in treffender Weise dem griechischen Leben entlehnt, indess ist immer festzuhalten, dass diese Tugenden und sittlichen Gestalten sich bei jedem Volk und zu jeder Zeit anders ausbilden und deshalb dieselben Worte nicht bei jedem Volke dieselbe Sache bezeichnen. Deshalb haben diese Definitionen für die Philosophie nur einen bedingten Werth und sie dürfen in keinem Falle als ein zuverlässiger Maassstab für andere Zeiten und andere Völker gelten.

359. B. 8. K. 3. S. 168. Hier unterscheidet A. die φιλησις und die φιλια, ohne ihren Unterschied näher anzugeben; es wird allgemein mit Liebe und Freundschaft übersetzt. Welche Liebe indess A. hier meint, bleibt ungewiss. Wenn im Fortgang das Wort: Lieben gebraucht wird (φιλειν), so bezeichnet das sowohl die Gesinnung innerhalb der Freundschaft wie innerhalb der Liebe, da die Freundschaft selbst im Griechischen φιλια heisst. Es hängt dies damit zusammen, dass die Freundschaft als das weitere Verhältniss gilt, welches sich dann zu besonderen Arten, wie Gastfreundschaft, Liebe, Kindesliebe u. s. w. besondert, so dass in all diesen Gestalten der Grundton der Gesinnung derselbe bleibt. Man sehe Erl. 350. In diesem Sinne ist auch die φιλια bei A. zu verstehen.

360. B. 8. K. 3. S. 168. Diese Unterscheidung der Freundschaften und Liebesweisen je nach dem treibenden Motiv hat A. von Plato übernommen, welcher in seinem Dialog Lysis diesen Gesichtspunkt ausführlich erörtert. Den Gegensatz jener drei auf dem Nützlichen, der Lust und dem Guten beruhenden Arten der Freundschaft bildet die Freundschaft da, wo man den Anderen um seiner selbst willen liebt. A. kommt in dem folgenden Kapitel auf diese letzte Freundschaft, die er indess von jener dritten Art der Freundschaft, wo die Freunde sich um des sittlich Guten willen lieben, nicht streng unterscheidet. Auch Plato stellt diese dritte Art der Freundschaft als die allein wahre dar.

361. B. 8. K. 4. S. 169. Diese Schilderung der Freundschaft zwischen guten Menschen um des Guten willen leidet an der Unbestimmtheit, welche dem Begriff des „Guten" anhängt. Es ist hier zwar damit das sittlich Gute gemeint, allein auch dies bleibt für den Menschenkenner ein abstrakter Begriff, der sich in dieser Form bei keinem Menschen findet. Jeder Mensch hat seine guten und seine schlechten Seiten; keiner erfüllt in allen Richtungen und zu allen Zeiten die sittlichen Gebote und deshalb existirt keine solche besondere Klasse abstrakt guter Menschen; es kann hier höchstens von einem Mehr oder Weniger gegenüber den Fehlern die Rede sein. Bei dem Mangel solcher Menschen bleibt deshalb auch das Gerede über die Freundschaft solcher Menschen ein Phantasiebild; und selbst A. muss einräumen, dass solche „gute" Menschen selten sind. Diese abstrakte Benutzung des „Guten", als einer in dieser Allgemeinheit gültigen Bezeichnung einer Klasse von Menschen ist ein Fehler, den A. von Plato überkommen hat; indess ist A. in Folge seiner, mehr der Wirklichkeit und Beobachtung sich anschliessenden Philosophie schon viel vorsichtiger in Benutzung dieses Begriffes in Vergleich zu Plato, bei dem die Idee des Guten als die höchste hingestellt wird und wo von diesem Begriff ein übertriebener, in das Unbestimmte verfliessender Gebrauch gemacht wird.

362. B. 8. K. 5. S. 169. Zur Zeit des Plato und A. galt die Gleichheit (ὁμοιοτης) als die Grundbedingung der Freundschaft. Die Freunde sollten von Charakter sich gleich sein und gleiche Ziele verfolgen, sonst könne keine Freundschaft bestehen. Plato stellt zwar in seinem Dialog Lysis mehrfache dialektische Gründe gegen diese Ansicht auf, indess kehrt auch er immer wieder zu dieser Auffassung zurück und sie herrscht auch bei A.

363. B. 8. K. 5. S. 170. Diese in dem alten Griechenland so allgemein verbreiteten Liebesverhältnisse zwischen reiferen Männern und schönen Knaben oder Jünglingen können als Bestätigung dessen dienen, was in Erl. 350. 358 über die Unmöglichkeit, die ethischen Gestaltungen allgemein gültig zu definiren, gesagt worden ist. Diese in ihrer reinen Form offenbar sittliche Lebensgestaltung ist bei den modernen Kulturvölkern völlig verschwunden und man hat Mühe, sich in die für dieses Verhältniss bei den Griechen bestehende Gesinnungen und Ansichten zurecht zu finden. Ein zweites Beispiel zu solchen unübertragbaren sittlichen Lebensformen bilden die Hetärien der Griechen, wovon unsere Kameradschaften nur ein schwaches Abbild sind. Auch die Gastfreundschaft der alten Zeit ist beinah ganz verschwunden.

364. B. 8. K. 5. S. 171. D. h. die Freunde um des Nutzens oder um der Lust willen sind nicht Freunde an sich, sondern nur in Beziehung auf den aus der Freundschaft zu ziehenden Nutzen oder Genuss. Alles, was aber nicht an sich gleich ist, sondern nur durch eine Beziehung auf ein Drittes, verbindet sich weniger leicht, wie das an sich Gleiche.

365. B. 8. K. 7. S. 173. Das sechste und siebente Kapitel zeugt von grosser Menschenkenntniss bei A.; aber von eigentlich Sittlichem kommt darin wenig vor. Abgesehen von den fortwährend wiederkehrenden abstrakten Betrachtungen der guten Menschen und deren Freundschaft, bewegt sich A. hier nur in Betrachtungen über thatsächliche Zustände. Er giebt, wie so oft, auch hier mehr eine Beschreibung des griechischen Lebens, als eine Begründung der in ihm enthaltenen Sittlichkeit; ein Umstand, der sich, wenn die realistische Auffassung des Sittlichen die richtige ist, leicht erklärt, da das Volk zu den Autoritäten gehört und die in ihm sich bildenden

Lebensgestaltungen aus den einzelnen Trieben, Erwerbsthätigkeiten der Menschen und den natürlichen Eigenschaften des Landes hervorgehen, also zunächst ihre Quelle in der Lust und dem Nutzen haben und ihre sittliche Natur für den Einzelnen erst aus dem Willen der Gesammtheit erhalten, welche den Uebertreter mit Verachtung straft. So steckt in all diesen Lebensgestaltungen und hier in den verschiedenen Arten der Freundschaft die Lust und der Nutzen als Quellpunkt und treibende Kraft für ihre Gestaltung und die Wissenschaft muss sich zunächst an diese Gestaltung halten und sie aus diesem Quellpunkt ableiten. Das Sittliche erscheint dabei nicht als das treibende und bildende bei diesen Gestaltungen, sondern nur als das demselben von Aussen durch den Willen des Volkes Hinzutretende. Deshalb ist die Entwicklung des Inhaltes einer Lebensgestaltung aus dem rein sittlichen Prinzip nicht möglich und deshalb bleibt auch hier dem A. nichts übrig, als bei der Betrachtung der verschiedenen Gestalten der Freundschaft immer auf ihre Ableitung aus der Lust und dem Nutzen zurückzukommen.

366. B. 8. K. 8. S. 174. Aus diesem Kapitel erhellt, dass A., wie in Erl. 350 angedeutet worden, den Umfang der Freundschaft sehr weit ausdehnt und auch die Verhältnisse der Ehegatten und der Eltern zu den Kindern, desgleichen die zwischen Obrigkeit und Unterthan zur Freundschaft zählt. Wie dies zu verstehen ist, ist bereits in Erl. 350 dargelegt worden.

367. B. 8. K. 9. S. 175. „Nach dem Werthe“ (κατ' ἀξίαν) bezeichnet die geometrische Gleichheit; „nach der Grösse“ (κατα ποσον) die arithmetische Gleichheit, wie sie A. bei der Gerechtigkeit im fünften Buche Kap. 6 und 7 näher auseinandergesetzt hat. A. will sagen, dass eine zu grosse Ungleichheit an sich genommen immer der Freundschaft hinderlich sei, selbst wenn diese Ungleichheit dem unterschiedenen persönlichen Werthe der Personen entspreche, während bei der Gerechtigkeit es nur auf diese verhältnissmässige Gleichheit ankomme.

368. B. 8. K. 9. S. 176. A. übersieht hier, dass die Ehre auch an sich und ohne Rücksicht auf andere daraus zu erlangende Vortheile für den Menschen eine der bedeutendsten Quellen der Lust ist, insbesondere für alle Menschen von Bildung und einiger Begabung. So sind z. B. Orden und Titel für die Meisten etwas an sich begehrenswerthes, ganz abgesehen von den zufälligen Vortheilen an Geld oder anderen Dingen, die ja nur selten sich damit verbinden. Deshalb besteht der Gegensatz zwischen Ehre und Liebe nicht allgemein in der Art, wie A. hier darlegt.

369. B. 8. K. 9. S. 176. Auch das Wesen der Liebe erfasst A. nicht tief genug; als Lust an fremder Lust (B. XI 31) ist die Liebe an sich schon die Lust; jedes Glück, alles Gute was dem Geliebten widerfährt, sei es das Kind, oder die Geliebte oder der Vater, gewährt schon als solches dem Liebenden Lust und schliesst jede weitere Begründung dieser Lust durch Beziehung auf andere Ziele aus; es wäre dann keine Liebe mehr. A. ist durch die falschen Arten der Freundschaft an dieser tieferen Auffassung gehindert worden.

370. B. 8. K. 10. S. 177. Diese Züge der Knabenliebe, welche unseren modernen Gefühlen ganz fremd sind, bestätigen das in Erl. 363 Gesagte.

371. B. 8. K. 10. S. 177. Nämlich in die Physik und Naturphilosophie. Auch diese Sätze bestätigen das in Erl. 338 Gesagte und die grosse Neigung der griechischen Philosophen, auf abstrakte Formeln und leere Beziehungen überzuspringen, um ihren Ausführungen den Schein einer streng wissenschaftlichen Begründung (ἀπόδειξις) zu geben.

372. B. 8. K. 11. S. 177. Es ist dies eine feine Bemerkung des A. Jede Gemeinschaft mehrerer Personen verlangt ein gegenseitiges gerechtes Handeln und ein freundschaftliches Verhalten. In der freundschaftlichen Gesinnung (Liebe) liegt das Ethische oder Moralische des Verhältnisses, es enthält auch das Gerechte mit und umfasst das ganze gegenseitige Benehmen und Handeln; es verlangt auch nicht blos die äussere That, sondern auch die liebevolle Gesinnung, aus der die That geschehen soll.

Das Gerechte bezeichnet das streng Rechtliche in solchem Verhältniss; es ist nicht so umfassend; es legt auch weniger Werth auf die Gesinnung und beruht vorzüglich auf der Gleichheit, so dass keiner vor dem Anderen bevorzugt wird, während das Moment der Freundschaft über diese Schranke hinausgeht und aus Liebe mehr thut, als die Gerechtigkeit verlangt. Diese Unterschiede können in allen Verbindungen der Menschen hervortreten; sie gelten ebenso für den Handel und Wandel, für Borgen und Tauschen, wie für Gesellschaften zum Erwerb oder zum Vergnügen u. s. w.; ferner für die sittlichen Verbindungen der Ehe, Familie, Gemeinde, des Staates und der Völker; endlich auch für die Gemeinschaften, die sich auf den Glauben und die Verehrung Gottes beziehen. In allen diesen Verhältnissen lässt sich eine Grenze zwischen dem ziehen, was die Gerechtigkeit verlangt und dem, was die Liebe oder die freundschaftliche Gesinnung thut. Am meisten ist dieser Gegensatz innerhalb des Staates ausgebildet, wo bekanntlich Recht und Moral sehr scharf getrennte Gebiete bezeichnen.

373. B. 8. K. 11. S. 178. Diese Bemerkungen des A. bestätigen das in Erl. 350 Gesagte und erhalten aus dieser Erläuterung zugleich ihr tieferes Verständniss.

374. B. 8. K. 11. S. 178. Wenn A. hier den Staat nur als das Mittel für den Nutzen der Einzelnen hinstellt, so widerspricht dies allerdings der Lehre der Hegel'schen Schule, wonach der Staat selbst Zweck und die volle Verwirklichung der sittlichen Idee ist. Allein nach realistischer Auffassung kann man dem A. beitreten. Der Staat, als Autorität und Verbindung des Herrschers und Volkes, bestimmt sich in seinen Geboten nur nach der Lust; für ihn besteht kein Sittliches; deshalb verschwindet dieses Sittliche aber nicht aus dem Staat, sondern entwickelt sich gerade dadurch für den Einzelnen, dass der Staat, als erhabene Autorität, dem Einzelnen etwas gebietet, wobei die Motive, welche den Staat dazu bestimmen, für den Einzelnen ganz zurücktreten und letzterer nur aus Achtung vor dem erhabenen Gebieter das Sittliche vollzieht. So verschwindet selbst bei dieser Begründung des Staates das Sittliche nicht aus ihm und natürlich ebenso wenig das Nützliche, dessen Grenzen gegen ein Sittliches zwar bei der Autorität nicht bestehen, aber die für den Einzelnen immer darin gegeben sind, dass der Staat gebietet oder blos erlaubt.

Uebrigens erhellt aus dem Inhalte dieses Kapitels, dass A. den Staat keinesweges blos als Rechtsstaat auffasst, sondern alle Verbindungen der Menschen, sei es zu religiösen oder anderen Zwecken, mit als Theile zu ihm selbst rechnet; mithin legt A. dem Staate auch die Sorge für all diese niederen Verbindungen mit auf; eine Ansicht, welche mit der modernen Auffassung des Staates ganz übereinstimmt.

375. B. 8. K. 12. S. 179. In diesem Kapitel behandelt A. die Staatsformen; es könnte dies ungehörig erscheinen, da er im Beginn dieser Schrift und auch an ihrem Schluss die Ethik nur als einen Theil der Staatswissenschaft hingestellt hat und A. dieser Schrift unmittelbar eine zweite über den Staat folgen lässt. Indess erklärt sich dies aus dem in Erl. 350 näher dargelegten weiteren Begriff der Freundschaft, wonach sie in diesem Sinne in allen Gemeinschaften der Menschen enthalten ist und in jeder nur besondere Modifikationen erhält. Indem somit die Freundschaft die allgemeinste Form der menschlichen Gemeinschaft darstellt, war A. wohl berechtigt, sie neben den Tugenden in seine Ethik aufzunehmen; denn nach seiner Auffassung soll die Ethik sich eben mit den Elementen der sittlichen Welt beschäftigen, während die konkreten Gestalten der Familie, des Hauswesens, der Volkswirthschaft und des Staats dann den Gegenstand seiner πολιτεια oder Staatslehre bilden. In diesem Sinne war A. also berechtigt, die aus der allgemeinen Form der Gemeinschaft d. h. aus der Freundschaft hervorgehenden konkreteren Gestalten hier mit zu erwähnen und deren Begriff kurz anzudeuten. Der Leser ist dann um so besser im Stande, das Verhältniss der Ethik zur Politik, wie A. es auffasst, zu verstehen.

376. B. 8. K. 12. S. 179. In Athen hatte Solon diese Abschätzung der Bürger nach ihrem Vermögen eingeführt und danach die Theilnahme der Bürger an der Staatsgewalt geregelt. Plato gebraucht deshalb dafür

das Wort πλουτοκρατεια (Geldherrschaft) und als τιμοκρατεια galt ihm die Aristokratie, wo die Ehre (τιμη) den Antheil an der Staatsgewalt bestimmt.

377. B. 8. K. 12. S. 179. Es ist dies ein tiefsinniger Gedanke, der auch das Wesen des germanischen Königthums bildet; nur wenn der König nichts mehr für sich zu begehren hat, ist er am besten geeignet, für das Wohl der Bürger zu sorgen. Dazu gehört aber auch die Legitimität seiner Herrschaft und weil diese dem Herrscher in der Tyrannis fehlt, ist er nicht sich selbst genug (αὐταρκης).

378. B 8. K. 12. S. 179. Hier haben wir wieder ein Beispiel von der Benutzung der Beziehungsformen für die zu führenden Beweise. Weil A. das Königthum für die beste Staatsform erklärt hat und die Tyrannis ihren Gegensatz bildet, so folgert A., dass die Tyrannis die schlechteste Staatsform sei, denn sonst wäre sie nicht das Gegentheil der besten. Eine ähnliche Beweismethode kehrt weiter unten wieder, wo die Demokratie für die wenigst schlechte Staatsform erklärt wird, weil sie zur guten Art der Timokratie den geringsten Gegensatz bildet. Jeder Leser bemerkt, dass diese Beziehungsformen hier durchaus willkürlich benutzt werden und dass damit die Frage über die grössere oder geringere Schlechtigkeit gewisser Staatsformen nicht entschieden werden kann. Allein dergleichen Bedenken liess man bei den Griechen nicht gelten. Man vertraute viel zu sehr solchen Beweisen, die sich auf Beziehungsformen stützten, weil man deren zweideutige Natur nicht kannte.

379. B. 8. K. 12. S. 180. Die ausführlichere Begründung der in diesem Kapitel ausgesprochenen Ansichten und Vergleichungen folgt in der Politik des A. Manche von den Vergleichen zwischen Familien- und Staatsformen erscheinen gezwungen; so besteht zwischen Brüdern gar keine Verbindung, die sich mit dem Staate vergleichen liesse; so lange sie im väterlichen Hause leben, sind sie sämmtlich dem Vater unterthan; und wenn die väterliche Herrschaft erlischt, sind sie selbstständig und bilden keine Gemeinschaft mehr. Deshalb

vergleicht selbst A. später die Brüder mit der kameradschaftlichen Verbindung.

380. B 8. K. 13. S. 182. Aus dieser Stelle kann man entnehmen, dass in der Wirklichkeit das Verhältniss der Sklaven zu ihren Herren nicht so drückend vor, wie es der Buchstabe des Rechts ausspricht. Insbesondere war das Verhältniss der Haussklaven wenig von dem des heutigen Gesindes und der Hausoffizianten verschieden. Die Sklaven waren vielfach die Hofmeister für die Söhne der Familie, denen die Sorge für deren körperliches und geistiges Wohl anvertraut war. In Plato's Dialog Lysis finden sich viele Züge eines solchen Verhältnisses.

381. B. 8. K. 13. S. 182. A. stellt in diesem Kapitel das Gerechte überall der Freundschaft gleich; beide sollen sich gleich weit in den einzelnen aufgestellten Staats- und Familienformen erstrecken. Dennoch hält A. beide auch für verschieden. Man sehe Erl. 372. Man muss annehmen, dass A. hier nur die äusseren Grenzen für beide sittlichen Beziehungen hat angeben wollen.

382. B. 8. K. 14. S. 182. In diesem Kapitel tritt der weitere Begriff der Freundschaft, wonach sie alle Verbindungen der Menschen mit einander befasst, deutlich hervor. Man sehe Erl. 350.

383. B. 8. K. 14. S. 182. Dies wäre eine dritte Art der Freundschaft und zwar die loseste, insoweit sie blos auf Uebereinkommen oder Vertrag und meist nur auf kurze Zeit beruht. Im Uebrigen handelt dieses Kapitel nur von den verwandtschaftlichen Verbindungen. Die Schilderung der Ehe ist vortrefflich und passt noch heute für Uns, obgleich das äussere Leben der Frau und ihre gesellschaftliche Stellung sich wesentlich geändert hat.

384. B. 8. K. 14. S. 183. Es ist auffallend, dass A. die Kameradschaft (ἑταιρια) nicht näher beschreibt, da sie doch eine eigenthümliche zur Freundschaft gehörige Verbindung bei den Griechen war. Allerdings war sie zu seiner Zeit in eine Art politischen Klubwesens ausgeartet, durch welche die Aristokraten im Kampfe gegen die ein-

gerissene Demokratie sich für die Wahlen und Prozesse eingerichtet hatten.

385. B. 8. K. 14. S. 184. Auch hier wiederholt sich das in Erl. 381 dargelegte Bedenken, dass A. die freundschaftliche Thätigkeit nicht weiter gehen lässt, sowohl nach der Gesinnung, wie nach dem Handeln, als das Gerechte. Es bleibt dafür auch hier nur der dort vorgeschlagene Ausweg.

386. B. 8. K. 15. S. 185. D. h. wenn der Eine die Sache als ein blosses Rechtsverhältniss behandelt, während der Andere es als eines auffasst, was auf Liebe, Dankbarkeit u. s. w. beruht, wo der gleiche Vortheil beider nicht die Hauptsache ist. Aus diesem Kapitel erhellt, dass A. auch die Rechtsgeschäfte zu den freundschaftlichen Verbindungen zählt, was nur verständlich wird, wenn man die Freundschaft in dem weiteren Sinne (Erl. 350) auffasst. Was A. hierüber anführt, ist insofern von Interesse, als daraus erhellt, wie bei den Griechen zu seiner Zeit noch gar keine feste Grenze zwischen Recht und Moral bestand. Indem er die Verträge in gesetzliche (νομικη) und sittliche (ἠθικη) eintheilt, erhellt dies schon aus dieser Eintheilung; ebenso daraus, dass er die Verträge, wo die Erfüllung nicht sofort erfolgt, als die edlere Art der Freundschaft behandelt; endlich aus den Rathschlägen, die A. giebt, um den Streit zu vermeiden, die ganz in das Moralische fallen. Auch der Zweifel, nach welchem Maass die Gegenleistung zu bemessen, ist nur möglich, wenn Recht und Moral bei einem Volke noch ganz durcheinander laufen. Daraus erhellt am deutlichsten, welche schwierige Arbeit den Römischen Juristen zufiel, als die Grösse ihres Staates dahin trieb, das Recht von der Moral zu sondern und den Staat zunächst nur zum Wächter des ersteren zu machen.

387. B. 8. K. 15. S. 186. Auch dieser Zweifel erklärt sich nur aus den schwankenden Grenzen, die bei den Griechen zwischen Recht und Moral bestanden. Nach A. beruht auch die sittliche Art der Freundschaft im Verkehr auf den Nutzen; dessenungeachtet werden die Tugenden der Liebe, Dankbarkeit u. s. w. fortwährend zur Lösung der Zweifelsfragen hineingezogen. Das Nächste wäre doch gewesen, den Vertrag oder das Abkommen so zu erfüllen, wie beide Theile es ausgemacht haben; jede andere Art verläuft in das Unbestimmte und selbst hier kann nur der vermuthete Wille der Kontrahenten die Unterlage für die Entscheidung geben. Deshalb ist die Lösung des Zweifels, wie sie A. bietet, kaum verständlich und nur daraus zu erklären, dass er das Verhältniss sittlich auffasst.

388. B. 8. K. 16. S. 188. Auch dieses Kapitel enthält mehr Regeln der Lebensklugheit wie sittliche Vorschriften; letztere werden nur nebenbei in die Betrachtung der thatsächlichen Zustände eingefügt. Die ganze Lehre von der auf den Nutzen beruhenden Freundschaft liegt eigentlich ausserhalb der Moral und gehört dem Gebiete an, wo die Lust und die Klugheit regieren. Indem A. dies unbefangen anerkennt, liegt darin zugleich das Zugeständniss, dass das Sittliche (ἀγαθον και καλον) nicht das ganze Leben mit seinen Begriffen und Regeln befasst, sondern dass weite Gebiete darin offen gelassen sind, wo der Mensch seinen Neigungen und Wünschen und zwar von der Moral unbehindert, nachgehen kann.

389. B. 9. K. 1. S. 189. Auch diese Darstellung bezieht sich nicht auf die Liebe eines Mannes zu einem Mädchen, sondern auf die sogenannte Knabenliebe.

390 B. 9. K. 1. S. 190. Es wird nämlich hier vorausgesetzt, dass auch der Citherspieler selbst gern die Cither gespielt und deshalb selbst Lust durch sein Spiel gewährt erhalten habe.

390 b. B. 9. K. 1. S. 190. Hier beginnt eine Reihe von zweifelhaften Fragen, welche sich durch dieses ganze Buch fortsetzen. Diese Form der Behandlung, die eine Art Casuistik enthält, wird von A. gern benutzt, um die von ihm vorher gegebenen Begriffsbestimmungen schärfer zu fassen.

391. B. 9. K. 1. S. 190. Protagoras aus Abdera, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, gilt als der Erste

unter den Sophisten. Plato hat nach ihm einen seiner Dialoge benannt. Die Sophisten hatten zuerst die Sitte eingeführt, dass sie sich ihren Unterricht bezahlen liessen. Plato und A. waren die heftigsten Gegner der Sophisten; nach ihnen haben sie kein Wissen im wahren Sinne des Worts. Darauf bezieht sich die später folgende Bemerkung, dass sie zu viel versprächen.

391 b. B. 9. K. 1. S. 190. Der Vers ist aus Hesiod's Werke und Tage v. 370 entlehnt.

392. B. 9. K. 1. S. 191. In Erl. 387 ist bereits gesagt worden, dass diese Ausführungen des A. ziemlich sonderbar erscheinen, da doch in der Regel Niemand seine Sache oder seinen Dienst eher verkaufe, als bis er über deren Preis sich geeinigt habe. Ueberdem sind die sittlichen Regeln, welche A. hier einschiebt, nutzlos, weil man in solchen Streitfällen wohl annehmen kann, dass der Empfänger freiwillig nicht mehr zahlen wird, als ihm beliebt. Auch ist es auffallend, dass A. nicht des Mittels einer Abschätzung durch unparteiische Sachverständige erwähnt.

393. B. 9. K. 2. S. 191. Es sind dies weitere Fragen zu dem in Erl. 395 b angedeuteten Zwecke. Die in diesem Kapitel behandelte Frage betrifft wesentlich die in Erl. 350 dargelegte Natur der unterschiedenen sittlichen Gestaltungen, in Folge welcher auch die Grenzen der darin vorkommenden Tugenden sich in jeder dieser Gestalten verschieden bestimmen. A. erkennt dies hier selbst an und er hätte daraus entnehmen können, dass seine Definition der Tugend, als einer Mitte zwischen zwei Lastern, noch unbrauchbarer wird, da diese Mitte sich in jeder unterschiedenen sittlichen Gestaltung anders stellt und verrückt.

394. B. 9. K. 2. S. 192. A. hilft sich hier in seiner Verlegenheit, keine festeren Regeln bieten zu können, damit, dass auch die Gegenstände, d. h. die Handlungen und sittlichen Lebensgestaltungen selbst unbestimmt seien. Dieser Grund geht indess nicht tief genug. Es giebt innerhalb des Sittlichen zwei Arten von Collisionen; die

eine betrifft die Collision verschiedener Tugenden, z. B. die Collision der Pflicht, sein Leben zu erhalten, mit der Pflicht, sein Vaterland in der Schlacht zu vertheidigen. Die andere Collision betrifft die Collision derselben Tugend in ihrer Ausübung gegen mehrere Personen, während diese Ausübung nur gegen eine dem Verpflichteten möglich ist. Letztere ist es, welche A. hier behandelt. Die Schwierigkeit für die ethische Wissenschaft liegt nun in beiden Fällen nicht in der Unbestimmtheit des Gegenstandes, d. h. der Handlung selbst, oder der betreffenden Personen; vielmehr ist hier volle Bestimmtheit vorhanden; sondern sie liegt darin, dass die Entscheidung dieser Collisionen wesentlich durch die Sitte des Volkes, als Autorität, erfolgt, diese Sitte aber insofern etwas Schwankendes behält, als die einzelnen Fälle, aus denen sie sich bildet, doch nicht genau einander gleich sind und die einzelnen auch nicht so genau bekannt sind, um aus ihnen einen arithmetischen Durchschnitt ziehen zu können. Deshalb behält diese Sitte in ihrer Begrenzung etwas Schwankendes und Unbestimmtes und erst in Folge dessen ist auch die Wissenschaft nicht im Stande, genaue Regeln über solche Collisionsfälle zu bieten. Es bleibt hier dem Einzelnen ein gewisser Spielraum frei, wo er sich nach seinem Belieben und nach Motiven der Lust und Klugheit bestimmen kann; z. B. bei der Frage, ob man zu einer Kollekte 1 oder 2 Thaler beitragen will; ob man seinen Kindern durch einen Hauslehrer oder durch Besuch einer öffentlichen Schule den nöthigen Unterricht gewähren solle u. s. w. Etwas anders gestaltet sich nun die zweite, hier vorliegende Art der Collision, welche eigentlich dadurch entsteht, dass zwar dieselbe Tugend, aber innerhalb verschiedener sittlicher Gestaltungen und also auch gegen verschiedene Personen ausgeübt werden soll und die Kräfte oder Mittel des Verpflichteten nur für eine Ausübung zureichen. Hier ist in der Regel der Fall weniger zweifelhaft, weil die Sitte hier sich schon bestimmter darüber gebildet hat, in welchen von diesen sittlichen Gestaltungen die betreffende Tugend als die wichtigere auftritt. So ist z. B. die Pflicht die Eltern zu ernähren eine viel wichtigere innerhalb des Verhältnisses zwischen den Familiengliedern, wie die Pflicht einen entfernten Verwandten zu ernähren; deshalb muss letztere

zurückstehen, wenn die Mittel für beide Pflichten nicht zureichen. Im Leben wird dies nach der verschiedenen Wichtigkeit der betreffenden Personen entschieden; allein wissenschaftlich collidiren hier zwei sittliche Geltaltungen mit einander, in denen beiden die Erfüllung derselben Tugend gefordert wird und der entscheidende Grund ist in Wahrheit nicht der, dass der Vater dem Sohne näher steht, als der entferntere Verwandte, sondern dass die Pflicht der Ernährung in dem einen Verhältniss eine stärkere ist gegenüber anderen Tugenden, wie in dem anderen Verhältniss. Erst weil dies der Fall ist, kann man sagen, der Vater ist dem Sohne der nähere.

Wenn nun auch hier in der Regel die Sitte bestimmtere Anhaltspunkte bietet, so können doch hinzutretende besondere Umstände den Vorrang der Personen wieder schwankend machen; z. B. wenn der entfernte Verwandte mich noch besonders zu Dank verpflichtet hat. Deshalb laufen in dem einzelnen Falle auch hier so viele, bald steigernde, bald schwächende Momente durch einander, dass die Entscheidung, wo das Uebergewicht liegt, auch hier schwankend wird und ein Spielraum übrig bleibt, wo nicht mehr das sittliche Gebot, sondern das Ermessen und Belieben des Pflichtigen die letzte Bestimmung giebt. Die Wissenschaft ist hier genöthigt, unbestimmt zu bleiben, weil einmal die Sitte des Volkes hier keine festen Grenzen zieht, sondern einen Spielraum für das Ermessen übrig lässt und zweitens weil die Zahl und Natur der dabei eintretenden Collisionen der ersteren Art nicht zu übersehen und deshalb auch das Resultat nicht im Voraus gleichsam durch Rechnung bestimmt werden kann. Hieraus erklärt es sich, dass A. hier, trotz alles Scharfsinnes und aller Bereitwilligkeit, die Fälle möglichst bestimmt zu regeln, doch nicht weiter kommen kann, als zu sagen, „man solle Jedem das Passende und Eigenthümliche gewähren,“ d. h. man solle nach dem von der Sitte geleiteten persönlichen Ermessen verfahren, oder man solle Jedem das geben, „was ihm zukommt,“ oder „das nach seinem Verhältniss Gehörige“. Deshalb ist die Wissenschaft nicht im Stande, hier einen objektiven Anhalt aus sich selbst zu bieten.

395. B. 9. K. 3. S. 193. A. fährt in diesem Kapitel mit seiner Casuistik fort, die hier allerdings in das Spitzfindige verläuft, was wahrscheinlich darin seinen Grund hat, dass diese Fragen viel von den Sophisten verhandelt worden waren und A. sich deshalb für verpflichtet hielt, auch seinerseits auf diese subtilen und unpraktischen Fragen einzugehen. Es ist nach den Ausführungen in Erl. 394 nicht anders zu erwarten, als dass A. nur sehr unbestimmte und bedingte Antworten bieten kann, welche dem Einzelnen in dem konkreten Fall, wo er sich entscheiden soll, meist im Stich lassen dürften.

396. B. 9. K. 3. S. 195. Diese Schlussbemerkung zeugt von der Liebenswürdigkeit des Charakters des A. Ueberhaupt athmet die Ethik des A. eine Liebe für die Mitmenschen, wie sie der in dem späteren Christenthum gepredigten Liebe kaum nachsteht. Aber freilich begnügt sich A. nicht mit so schroffen und unnatürlichen Anforderungen, wie sie in den Evangelien erhoben werden, z. B. bei erhaltener Ohrfeige auch die andere Backe hinzuhalten, oder sein Vermögen den Armen zu geben und Christum zu folgen u. s. w. Alle Schwierigkeit in der ethischen Wissenschaft liegt in der feinen Erkenntniss der zwischen den einzelnen Tugenden bestehenden Grenzen; nur dadurch bleibt die Lehre frei von jenen maasslosen und unnatürlichen Anforderungen, wie sie von unwissenschaftlichen oder schwärmerischen und begeisterten Männern aufgestellt zu werden pflegen.

397. B. 9. K. 4. S. 195. A. behandelt in diesem Kapitel die Frage, woher die Freundschaft, als sittliche Gestalt ihren Inhalt entnimmt? d. h. woher die Regeln entstammen, welche für das Verhalten der Freunde gegen einander in diesem Verhältniss aufgestellt werden. Es ist dies eine Frage, die eigentlich für jede sittliche Gestalt aufgeworfen werden kann. A. behandelt sie hier nur bei der Freundschaft, indess hat sie doch eine allgemeinere Bedeutung, weil mit Freundschaft im weiteren Sinne von A. alle sittlichen Gestalten zwischen mehreren Personen ihrem allgemeinsten Inhalt nach bezeichnet werden. A. giebt hier nun für diese Frage eine Antwort, die sehr an das Evangelium erinnert. So wie dieses sagt: Liebet euern Nächsten wie euch selbst, so sagt auch A.: Das

Verhalten zum Freunde ist aus dem Verhalten gegen sich selbst hervorgegangen. So wie der natürliche Trieb und der edlere Sinn den Menschen für sich selbst das Gute und das Angenehme aufsuchen und verfolgen lässt, so ist auch das Handeln gegen den Freund einfach dadurch bestimmt, dass man gegen ihn sich ebenso wie gegen sich selbst zu benehmen hat; deshalb nennt schon Giphanius in seinem 1608 erschienenen Commentar zu dieser Schrift dieses Kapitel „ein goldnes und beinah theologisches". A. lässt es aber nicht, wie Christus, bei diesem trocknen Ausspruch bewenden, sondern er entwickelt diese Gedanken zu einem Reichthum von besonderen Bestimmungen, die zum Theil zwar gesucht oder unklar erscheinen, aber doch verständlich werden, wenn man dabei bedenkt, dass A. bei dieser Schilderung des Verhaltens gegen sich selbst immer den Gedanken festhält, er wolle damit die Analogie zu dem Verhalten gegen den Freund darlegen; dieser Analogie wegen hat der Ausdruck manche Härte bekommen.

398. B. 9. K. 4. S. 195. Der Sinn dieser Stelle ist bestritten. Versteht man die Stelle so, dass Freunde gemeint sind, die sich gegenseitig veruneinigt haben, so soll die Stelle den Sinn haben, dass auch solche Freunde in ihrer Gesinnung einander noch Freunde bleiben und einander Gutes wünschen, was nie möglich sei, wenn jeder es dem Anderen um seinetwillen wünscht, denn die Veruneinigung lässt kein anderes Motiv zu. Schon die alten griechischen Kommentatoren haben diese Stelle so ausgelegt. Bezieht man dagegen die Stelle nur auf den einen Theil, welcher beleidigt hat, was dem Texte mehr entspricht, so suchen solche Beleidiger ihren verletzten Freund wieder zu versöhnen und ihm Gutes zu erweisen, was offenbar nur in dem Sinne geschehen kann, dass der Beleidiger später dem Freunde um dessentwillen das Gute erweist.

399. B. 9. K. 4. S. 195. Das διανοητικον, das Denkende im Menschen ist das, was das Sein (εἶναι) bei jedem ausmacht. Dieser Ausspruch kehrt bei A. oft wieder. Auch Cicero sagt im Somnium Scipionis Kap. 8: *Non enim tu is es, quem forma ista declarat sed mens ejus que is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest.*

400. B. 9. K. 4. S. 196. Der „anders Gewordene" würde dann ein Schlechter sein und diesem wünscht man nicht alles, d. h. alle Güter. A. will damit rechtfertigen, dass man auch einem Freunde, der schlecht geworden, nicht mehr Freund bleiben kann.

401. B. 9. K. 4. S. 196. Die alten Ausleger schwanken über den Sinn dieser Worte; indess beziehen sich die Worte: τα εἰρημενα offenbar auf die Bestimmungen über die Freundschaft, die A. eben aus dem Verhalten des guten Menschen gegen sich selbst entwickelt hat, insbesondere auf das Gute und das Angenehme, was in jeder ächten Freundschaft enthalten ist.

402. B. 9. K. 4. S. 197. Diese Schilderung des schlechten Menschen ist nur in dem Sinne aufgestellt, um zu zeigen, dass jener Maassstab für die Freundschaft (sich gegen den Freund so zu verhalten, wie gegen sich selbst), nur Anwendung findet, insofern der einzelne Mensch ein guter ist. Dagegen kann nach A. das Verhalten des schlechten Menschen gegen sich keinen Anhalt für das Verhalten der Freunde zu einander abgeben, wenn ein solcher auch sich selbst scheinbar am meisten liebt. So wahr dies sein mag, so entzieht doch A. damit seinem Maassstabe die natürliche Bestimmtheit, die er damit hat bieten wollen; denn wenn nur das Verhalten des guten Menschen gegen sich den Maassstab abgeben soll, so dreht sich die Frage wieder lediglich um den Begriff des Guten, welcher in seiner Anwendung auf das konkrete Handeln viel zu unbestimmt ist, um als Direktive dafür benutzt werden zu können.

403. B. 9. K. 5. S. 197. A. behandelt in diesem und den folgenden Kapiteln einige Seelenzustände, die mit der Gesinnung des Freundes Aehnlichkeit haben. Auch diese Betrachtungen dienen mittelbar zur schärfern Erkenntniss des Wesens der Freundschaft, da solche Erkenntniss nach der Natur des menschlichen Geistes nicht blos durch das Wissen dessen gefördert wird, was ein

Gegenstand ist, sondern auch dadurch, was er nicht ist, insbesondere in Bezug auf verwandte und ähnliche Dinge. Die Ausführungen des A. über das Wohlwollen (εὔνοια) in diesem Kapitel sind, wie alles, was scharfe Beobachtung verlangt, bei A. vortrefflich. An sich gehört das Wohlwollen noch zu den Tugenden, d. h. zu den, ins Sittliche erhobenen Trieben des Menschen, aus denen sich dann erst die konkreten Gestalten des sittlichen Lebens zusammensetzen.

404. B. 9. K. 6. S. 198. Dieses Kapitel behandelt die Einmüthigkeit (ὁμονοια) in gleich treffender Weise. Die Einmüthigkeit ist ein noch entfernterer Anfang der liebenden oder freundschaftlichen Gesinnung, als das Wohlwollen. Es ist allerdings keine blosse Uebereinstimmung in theoretischen Ansichten (ὁμοδοξια), sondern diese Uebereinstimmung muss Fragen des Handelns betreffen und auch schon eine gewisse Bereitwilligkeit haben, demgemäss zu handeln, wenn auch das Motiv hier noch ein rein egoistisches bleibt und noch nichts von liebender oder freundschaftlicher Gesinnung an sich hat. Dennoch entwickelt sich leicht daraus eine wohlwollende Gesinnung.

405. B. 9. K. 6. S. 199. Hier wollten Eteokles und Polyneikes an sich beide dasselbe, nämlich die Herrschaft über Theben; aber sie wollten diese Herrschaft jeder für sich allein haben.

406. B. 9. K. 7. S. 199. Dieses Kapitel behandelt in gleich scharfsinniger Weise das Verhältniss zwischen dem Wohlthäter und dem, der die Wohlthat empfangen hat; ein Verhältniss, was ja ebenfalls zur Freundschaft hinführen kann und deshalb hierher gehört.

406 a. B. 9. K. 7. S. 200. Nämlich die Wohlthäter borgen oder leihen; die Empfänger sind die, welchen sie borgen.

407. B. 9. K. 7. S. 200. Epicharmos lebte ohngefähr 100 Jahre vor A. Er war Arzt und pythagoräischer Philosoph, vor allem aber Komödiendichter; ihm verdankt

das Lustspiel den Beginn seiner feineren Ausbildung. Von seinen Komödien ist nichts, als blosse Titel erhalten. Der hier von ihm citirte Ausspruch mag in einer Komödie vorgekommen sein.

408. B. 9. K. 7. S. 200. Diese sehr abstrakte Begründung auf das Dasein und die Thätigkeit, welche sich in dem Wohlthuenden manifestirt, gehört zu den Wendungen, die A. liebt, aber die oft über den Kern der Frage hinausschiessen. Den völlig zureichenden Grund giebt A. gleich darauf an; der Wohlthäter hat einen höheren Genuss an seinen Gaben, als der Andere an dem Empfangen, weil jenes allein eine sittliche That ist, während für den Anderen nur ein Genuss oder Lust entsteht. Alle sittliche Thätigkeit ist aber mit einem erhebenden Gefühl der Selbstachtung verbunden (B. XI 72), welche dem sittlichen Menschen höher steht, als die Lust.

409. B. 9. K. 7. S. 201. D. h. die Erwartung einer Lust ist süsser, als die Erwartung oder die Absicht, eine sittliche Handlung in der Zukunft zu begehen.

410. B. 9. K. 7. S. 201. Wahrscheinlich wurde die in diesem Kapitel erörterte Frage viel von den Sophisten hin und her dialektisch untersucht und damit das naive Vertrauen auf die Sittlichkeit bei ihren Schülern erschüttert. Um dem entgegenzuwirken, hat A. diese Frage weitläufiger behandelt, als es an sich wohl nöthig war.

411. B. 9. K. 8. S. 202. Dieses Kapitel handelt über die Selbstliebe. Auch hier beginnt A. mit einer Streitfrage, die wahrscheinlich damals von den Sophisten viel mag behandelt worden sein. Er giebt ihr indess eine Auslegung, die selbst etwas sophistisches hat. A. tadelt nämlich die Selbstsucht bei der Menge, weil sie da auf sinnliche Lust und äussere Güter sich richte und er lobt die Selbstsucht bei dem sittlichen Menschen, indem dieser zwar sich selbst das Beste zutheile, aber dies bei ihm gerade in der Tugend, dem Guten und Schönen bestehe. Das Sophistische dieser Auflösung liegt darin, dass damit der Begriff der Selbstsucht verdreht wird und dass diese Auflösung deshalb keine ist, weil das sittliche Handeln

des einen das sittliche Handeln des anderen nicht ausschliesst, sondern eher noch unterstützt, hier also von Selbstsucht nicht die Rede sein kann. Diese bezieht sich vielmehr auf solche Güter, wo das, was der Eine bekommt; dem Anderen entzogen werden muss, also auf die äusseren Güter, wie Geld, Vermögen, Ehre u. s. w. Kein Mensch kann solcher ganz entbehren; es ist seine Pflicht, auch dafür zu sorgen; deshalb ist die Sorge für das eigene Wohl in steter Collision mit der Pflicht, auch für das Wohl Anderer zu sorgen; es ist dies eine der grossen Fragen der Ethik, wie diese beiden Pflichten gegen einander abzugrenzen seien, da beide im höchsten Maasse bei den beschränkten Kräften des Menschen zu erfüllen nicht möglich ist. Hier kann man nun nicht antworten, man solle für sich selbst das sittliche Handeln behalten und die äusseren Güter den Anderen überlassen, denn es handelt sich gerade um das sittliche Handeln in Bezug auf die äusseren Güter. Indem auch A. aus der Vernunft (λογος) keine Lösung hier bieten kann, sondern nur in Tautologien und Sophistik sich bewegt, erhellt, dass diese Frage überhaupt, wie alles Sittliche, nicht aus einem sachlichen Prinzip, sondern nur aus der Sitte, d. h. aus den Bestimmungen des Volkes und der übrigen Autoritäten beantwortet werden kann.

411 b. B. 9. K. 8. S. 202. Diogenes von Laerte berichtet, A. sei einmal gefragt worden, was ein Freund sei? und habe darauf geantwortet: Eine Seele, die in zwei Leibern wohnt.

412. B. 9. K. 8. S. 204. Die Schilderung des sittlichen Menschen hier leidet theils an Unbestimmtheit, theils an Uebertreibung; ersteres, weil immer vom Sittlichen und Schönen als solchem gesprochen wird, was in dieser Allgemeinheit ein praktisch unbrauchbarer Begriff bleibt; letzteres, weil hier dem sittlichen Menschen eine Entsagung und beinah Demuth seinen Freunden zu Liebe zugemuthet wird, die an die Uebertreibung der Liebe erinnert, welche in der christlichen Moral herrscht.

413. B. 9. K. 9. S. 204. In diesem Kapitel wird die Frage behandelt, ob auch der Glückliche der Freunde bedürfe. Es wird mit vielem Aufwand und philosophischer Gründlichkeit die Bejahung der Frage bewiesen, obgleich sich dies von selbst versteht, wenn der Besitz von Freunden an sich eine Lust und ein Gut ist; denn zu dem glücklichen Leben gehören ja alle Arten der Lust. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um eine von den Sophisten erörterte Frage und A. hat deshalb eine gründliche Erledigung derselben für nöthig gehalten.

414. B. 9. K. 9. S. 204. Es ist ein Vers aus des Euripides Tragödie Orestes; v. 667.

415. B. 9. K. 9. S. 206. Dieses ist eine Ansicht, die Plato in seinem Dialog Lysis ausführlich begründet und die A. hier mitbenutzt, aber nicht weiter ausführt, weil er voraussetzt, dass seine Leser die Platonische Lehre kennen. Der Satz selbst gehört zu jenen in Erläuterung 338 gekennzeichneten abstrakten Axiomen der griechischen Philosophie, die zunächst aus einer mangelhaften Induktion gewonnen worden sind, aber dann, wegen ihrer scheinbaren Vernünftigkeit auf alle Gebiete von den Griechen ohne Bedenken ausgedehnt wurden. Das Mangelhafte in der durch Induktion gewonnenen Begründung des obigen Satzes kann man leicht aus dem erwähnten Dialog Lysis entnehmen. Man vergleiche auch Buch X Kap. 2.

416. B. 9. K. 9. S. 206. Dies geschieht in Buch X Kap. 2.

417. B. 9. K. 9. S. 206. Dieser Schluss ist bedenklich. Weder aus dem Wahrnehmen, noch aus dem Denken folgt dies: vielmehr ist dies eine besondere, dem Wissen eigenthümliche Bestimmung, dass es nicht blos seinen Inhalt, sondern auch sich selbst zugleich mit weiss. Es ist dies das bewusste Wissen, dem bekanntlich auch ein unbewusstes Wissen neuerlich gegenüberstellt wird.

418. B. 9. K. 9. S. 206. Der Leser wird leicht die Schwäche dieser Schlusskette bemerken; sie liegt in den Prämissen: 1) Dass das Wahrnehmen auch sich selbst wahrnimmt und 2) dass die Wahrnehmung eines in uns

enthaltenen Guts angenehm sei. Diese beiden Prämissen sind von A. nicht bewiesen, auch nicht selbstverständlich und deshalb bleibt auch die Conclusion unerwiesen. Es geht dies oft den Philosophen so, wenn sie das in der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung unmittelbar gegebene Gesetz noch *a priori* zu beweisen versuchen. Alle letzten und obersten Gesetze lassen sich nicht durch Syllogismen beweisen. Bei A. besteht aber die Meinung, dass man mit Hülfe des Syllogismus in der Conclusion etwas Neues, in den Prämissen noch nicht Enthaltenes erreichen könne.

419. B. 9. K. 10. S. 207. Ein Vers aus Hesiod's Werke und Tage; v. 713.

420. B. 9. K. 10. S. 208. A. meint hier unter „politischer Freundschaft" (πολιτικως εἶναι φιλον) das Verhältniss der Einzelnen zu einander innerhalb einer politischen Partei, die bekanntlich sehr zahlreich sein kann.

421. B. 9. K. 11. S. 210. Ein Vers, dessen Ursprung unbekannt ist; wahrscheinlich ist die betreffende Tragödie nicht auf uns gekommen.

422. B. 9. K. 11. S. 210. Die Bemerkungen in diesem Kapitel zeigen nicht allein den scharfen Blick des A. in Auffassung der feinsten Züge sittlicher Verhältnisse, sondern lehren auch, dass in Griechenland und insbesondere in Athen die Verhältnisse des Umgangs und der geselligen Formen zu einer Feinheit ausgebildet waren, welche der besten und feinsten Sitte der heutigen Zeit ganz gleichkommen.

423. B. 9. K. 12. S. 211. Auch hier hat A. wohl vorzüglich die Knabenliebe im Sinne, wo die Liebhaber in den Gymnasien den körperlichen Uebungen der nackten Knaben und angehenden Jünglinge zuschauten und darin grossen Genuss fanden.

424. B. 9. K. 12. S. 211. Ist ein Vers des Theognis, der schon in Kap. 9 dieses Buchs von A. angezogen worden ist.

425. B. 10. K. 1. S. 212. Diese Stelle ergiebt deutlich, dass A. kein besonderes sittliches Motiv neben dem aus der Lust anerkennt; bei ihm wird auch das Sittliche um der Lust willen gethan, während nach Kant umgekehrt jedes Motiv der Lust, was sich in das sittliche Handeln eindrängt, dessen Natur zerstört. Hieraus erklärt sich, dass die Sittlichkeit bei den Griechen viel heiterer und natürlicher aufgefasst wurde, wie von den Neueren. Deshalb beginnt die Ethik bei A. mit einer Untersuchung der Glückseligkeit, in der die Lust nicht fehlen darf. Indess hat auch bei den Griechen das sittliche Motiv in Wahrheit nicht gefehlt; die Philosophie hat es nur nicht als einen Gegensatz gegen das Motiv der Lust aufgefasst; indess hat sie doch einen Unterschied hier innerhalb der Lust gezogen. Das sittliche Motiv gilt dem A. als die edlere Lust; daher die fortwährende Bezeichnung des Sittlichen als des Schönen (καλον). Man gerieth auf diese Bezeichnung, weil in dem Gefühl für das Schöne zwar auch eine Lust enthalten ist, aber doch eine feinere Art derselben, welche man denn auch in dem sittlichen Motiv zu finden meinte. Von dieser Auffassung haben sich selbst die späteren Stoiker trotz ihres Kampfes gegen die Lust nicht entfernt; auch sie schöpfen den Inhalt ihrer Tugendlehre aus den ursprünglichen Trieben der Natur (*prima naturae;* B. 62 S. 149), die ja auch nur auf die Lust gerichtet sind. Es ist dies ein Gesichtspunkt, der bei dem Studium der Ethik der Griechen immer festgehalten werden muss, da die heutige Zeit durch die christliche Moral mit ihrer Verachtung des Weltlichen den entgegengesetzten Grundzug einhält und selbst die neuere Zeit denselben aus ihrer Lebensauffassung noch nicht ganz hat beseitigen können.

426. B. 10. K. 1. S. 212. Schon diese Einleitung zeigt, dass die hier gegebene Untersuchung über die Lust die ausführlichere und wahrscheinlich auch die vollendete Arbeit des A. gegenüber der in Buch VII Kap. 12—15 befindlichen Untersuchung ist, wie auch dort an mehreren Stellen schon dargelegt worden ist.

427. B. 10. K. 2. S. 213. Man sehe über diesen Philosophen Erl. 36[b].

428. B. 10. K. 2. S. 213. Die Philosophen, welche wie hier Eudoxos und später die Epikuräer, die Lust für das höchste Gut und damit auch im Sinne der Griechen für das Sittliche erklärten, hatten vorzüglich deshalb leichtes Spiel ihren Gegnern gegenüber, weil die griechischen Philosophen nicht zur Unterscheidung des sittlichen Motivs von dem der Lust gelangt waren. Indem so alle Parteien das Handeln nur aus der Lust ableiteten, war es den Hedonikern leicht, die Lust als solche als die Basis des Sittlichen aufzustellen. Auch die Stoiker konnten sich dem in ihren *prima naturae* nicht entziehen (Erl. 425); und die Gegner hatten deshalb einen viel schwereren Kampf, weil sie sich nur mit der Unterscheidung der verschiedenen Arten der Lust dagegen wehren konnten, wie dies auch A. hier unternimmt.

429. B. 10. K. 2. S. 213. Dies geschieht in seinem Dialog Philebos.

430. B. 10. K. 2. S. 214. In Kap. 14 Buch VII wird dieser Gedanke so ausgedrückt: „Wenn auch nicht Alle „derselben Lust nachgehen, so gehen sie doch Alle der „Lust nach. Vielleicht gehen sie auch nicht derjenigen „nach, die sie meinen oder sagen, sondern alle derselben, „denn Alles hat von Natur etwas Göttliches.“ Beide Stellen können sonach zur gegenseitigen Erläuterung dienen. Man sehe Erl. 347.

431. B. 10. K. 2. S. 214. Man sehe Erl. 444 und Kap. 14 Buch VII, wo dies als die Ansicht Speusipp's dargestellt wird. Auch in der Wendung, die A. hier benutzt, wird die Schwäche seines Beweises nicht aufgehoben; immer sind es reine Beziehungsbegriffe, auf die A. seine Entgegnung stützt.

432. B. 10. K. 2. S. 215. Man setze hinzu: „und doch offenbar zu dem Guten gehören“; so dass also daraus, dass die Lust keine Beschaffenheit (ποιοτης) ist, noch nicht folgt, dass sie kein Gut ist. Unter ποιοτης verstand man diejenige Kategorie, welche der Grösse (dem ποσου) entgegengesetzt ist; so dass die ποιοτης kein Mehr oder Minder kennt, welches als das Unbegrenzte dem Begriff

des Guten widerspricht. A. macht dagegen mit Recht geltend, dass bei der Tugend auch eine Grösse bestehe, nämlich die intensive des Grades.

433. B. 10. K. 2. S. 215. Im Buch VII Kap. 13. (Erläuterung 339) wird eine andere Widerlegung dieses Einwandes gegeben, indem A. da dieses Werden wohl anerkennt, aber nur bei der körperlichen Lust gelten lässt. Hier wird das „Werden“ der Lust allgemein bestritten. Die „Bewegung“ der Lust wird gut widerlegt; dagegen ist das „Werden“ flüchtiger behandelt; ja der letzte Satz ist dunkel. Das Verständniss ergiebt sich erst aus Kap. 3, wo A. seine eigene Ansicht über die Natur der Lust entwickelt.

434. B. 10. K. 2. S. 217. Hier muss A. selbst anerkennen, dass die Lust aus dem Sittlichen eine ganz andere Art ist, als die gewöhnliche Lust, die aus dem Körper, der Ehre etc. entsteht. Damit ist eigentlich anerkannt, dass das sittliche Motiv nicht mit dem Motiv der gewöhnlichen Lust vermischt werden darf und es hätte für A. nahe gelegen, beide zu einem scharfen Gegensatz auszubilden, wie es später Kant gethan. Indess neigte die Ansicht der Griechen so allgemein zu einer heiteren, dem Schönen nahestehenden Auffassung des Sittlichen, dass auch A. nicht darüber hinauskonnte. Die Unterscheidung der verschiedenen Arten der Lust bleibt ein dürftiger Nothbehelf, mit dem A. hier sich zu helfen sucht; denn im Grunde dreht sich dabei alles im Kreise und um den sachlich völlig undefinirt gebliebenen Begriff des Sittlichen und Guten überhaupt.

435. B. 10. K. 3. S. 218. Dies ist in dem siebenten und achten Buch der Physik von A. geschehen.

436. B. 10. K. 3. S. 219. Trotz aller Ausführlichkeit ist doch der Hauptpunkt dieses Kapitels, dass die Lust keine Bewegung, sondern in jedem Zeitpunkte etwas Vollendetes sei, nicht begründet, sondern nur behauptet worden. Offenbar hätte gerade dieser Punkt durch Beispiele oder auf andere Weise an der Lust näher dargelegt werden sollen. Zunächst muss man festhalten, dass

A. den Satz nur von der Lust als solcher aufstellt; er also nicht auf die Vorgänge auszudehnen ist, welche die Lust verursachen. So ist das Essen und Trinken eine Bewegung im Sinne des A.; aber die Lust, welche es herbeiführt, ist nach A. ein Momentanes, welches, so wie es eintritt, auch ganz da ist. Allerdings kann die Lust im Grade auf- und abschwanken, allein dieser Wechsel gilt dem A. als kein Werden und als keine Bewegung, weil die Lust in jedem Grade ihrer Stärke immer ihren Begriff voll darstellt. Im Allgemeinen ist die Beweisführung dieses Kapitels von der oft gerügten Art, dass A. von der Beobachtung der Thatsachen zu schnell auf abstrakte und noch sehr fern liegende Begriffe abspringt, um sich den Schein einer ἀποδειξις, d. h. einer wissenschaftlichen Beweisführung zu verschaffen.

437. B. 10. K. 4. S. 220. Im vorigen Kapitel hatte A. gezeigt, dass die Lust in jedem Zeitpunkte etwas Vollendetes sei, also kein Werden sei, was eine gewisse Zeitdauer braucht. In diesem Kapitel führt nun A. aus, dass mit jedem Wahrnehmen und mit jedem Denken sich eine Lust verbinde; dass diese steige, je höher jenes steige und je vollkommener die Dinge seien, die den Gegenstand des Wahrnehmens und Denkens bilden und je vollkommener diese Thätigkeiten seien. Abgesehen von der schlechten Ordnung, in welcher dies vorgetragen wird, ist der Beweis dafür äusserst schwach und er beschränkt sich blos auf das Wahrnehmen. Bekanntlich ist es aber ein Vorzug der oberen Sinne, d. h. des Sehens und Hörens, dass hier das Wahrnehmen sich von jeder Lust freihalten kann und dass die Lust hier überhaupt nicht so hervortritt, wie bei dem Schmecken, Fühlen und Riechen. — Man merkt es der ganzen Ausführung des A. an, dass er damit seinen späteren Ausspruch vorbereiten will, wonach das beschauliche, den Wissenschaften zugewendete Leben die höchste Lust gewähre; denn sonst hätte er sich nicht auf das Wahrnehmen und Denken beschränken dürfen, da ja die Lust noch viele andere Ursachen hat. Auch leidet hier die Ausführung an demselben, schon öfters gerügten Mangel, dass die Beobachtung zu schnell auf abstrakte Sätze abspringt, um den Schein eines syllogistischen Beweises zu gewinnen. Auch die das Kapitel beschliessenden Betrachtungen leiden an diesem Mangel.

438. B. 10. K. 5. S. 221. Dies ist der Hauptsatz in des A. Lehre über die Lust. Schon im vorhergehenden Kapitel wird dieser Satz aufgestellt und hier baut A. weiter darauf fort. Indess kann dies von der sinnlichen Lust nicht allgemein gelten und A. scheint auch diese Lust dabei nicht im Sinne zu haben. Aber auch viele andere Lust entsteht ohne Thätigkeit; so z. B. die Lust aus einem empfangenen Orden oder Titel; die Lust aus einem Lotteriegewinnst; die Lust, welche die Hoffnung gewährt; die Lust, welche das Wohlergehen der von uns geliebten Personen gewährt; die Lust, welche der Anblick oder das Hören eines Kunstwerkes gewährt. Ja selbst die Lust aus dem Leben gehört hierher, obgleich A. in Kap. 4 das Gegentheil auszuführen sucht. Bei einer so grossen Menge von Lustarten, auf welche dieser Satz des A. nicht passt, ist es höchst auffallend, dass A. so hartnäckig auf denselben besteht und auch hier liegt die Erklärung wohl nur darin, dass A. dabei nur die Lust aus dem beschaulichen Leben im Sinne hat, welche demnächst als das selige Leben dargestellt werden soll.

439. B. 10. K. 5. S. 222. Hier bietet A. das Kennzeichen für die Frage, welche Lust sittlich sei und welche nicht; es soll sich dies nach den Thätigkeiten bestimmen, mit denen die Lust sich verknüpft. Indess ist die ganze Frage schief gestellt. Da die Lust aus ihren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht, so fällt die Lust als solche ganz aus dem Sittlichen aus; sie ist als solche etwas, was man sich nicht geben und nicht nehmen kann. Die sittlichen Regeln haben sich deshalb nur auf das in der Macht des Menschen liegende Handeln zu richten; sie können eine Handlung wegen der ihr folgenden Lust verbieten, allein sie können nicht die Lust selbst als einen Gegenstand hinstellen der unter die sittliche Regel fällt.

440. B. 10. K. 5. S. 223. Auch hier ist die Beweisführung sophistisch; die Zweideutigkeit von „gut" (ἀγαθον) wird benutzt, um die sittliche Regel aus dem natürlichen

Guten abzuleiten. Man kann zugeben, dass der Mensch mit gesunden Sinnen der Maassstab für die Wahrheit einer Sinneswahrnehmung ist; dies liegt aber in der natürlichen Güte seiner Sinne und hat mit dem Sittlichen nicht das Mindeste zu thun. Dessenungeachtet werden die sittlich verderbten Menschen dann dem gesunden Menschen entgegengesetzt und der Satz, der blos für den gesunden Menschen gilt, auch auf das Urtheil des sittlichen Menschen ausgedehnt.

441. B. 10. K. 5. S. 224. Dieser Schluss ist eine deutliche Vorbereitung der späteren Ausführung über den Werth des beschaulichen und wissenschaftlichen Lebens und er bestätigt sonach die in Erl. 437 bereits ausgesprochene Ansicht, dass Kap. 4 und 5 wesentlich in Hinblick auf jene Absicht abgefasst worden sind. Deshalb mag wohl A. die grossen Bedenken übersehen haben, welche seinen Ausführungen hier entgegenstehen, sobald sie in der Allgemeinheit aufgefasst werden, wie A. sie vorträgt.

442. B. 10. K. 6. S. 224. Auch hier fehlt zur Vollständigkeit der Conclusion, dass die Prämisse: Das Gute werde um seiner selbst willen gethan, zuvor bewiesen wäre. Dies ist zwar oft von A. gesagt, aber nie begründet worden. Es scheint ihm dies selbstverständlich zu sein. In Wahrheit zeigt auch das wirkliche Leben, dass das Sittliche nicht um der Lust willen gethan wird; allein deshalb kann sehr wohl auch ein anderes Motiv für es bestehen; was Kant bekanntlich in der Achtung vor dem Gebot und der Realismus in der Achtung vor dem erhabenen Gebietenden findet. Weil A. zu dieser Erkenntniss vermöge der dem Natürlichen näherstehenden griechischen Sittlichkeit nicht gelangte, so erklärt es sich, wie er in diesem Punkte fortwährend schwankt und bald sagt, dass auch das Sittliche um der Lust, die es gewähre, zu thun sei, bald, dass es um seiner selbst willen zu thun sei.

443. B. 10. K. 6. S. 225. Anacharsis lebte zu Solon's Zeit; er war ein Skythe aus königlichem Geschlecht, machte grosse Reisen durch Griechenland und erregte durch sein einfaches Wesen und seinen Geist grosses Aufsehen. Im Alter wandte er sich der Philosophie zu.

444. B. 10. K. 6. S. 225. Es lag nahe, die Definition der Glückseligkeit, wie sie A. hier giebt, auch für das Spiel zu benutzen und es deshalb als einen glückseligen Zustand zu behaupten; denn das „um seiner selbst willen“ findet auch bei dem Spiel statt. A. sucht hier nach allen möglichen Gründen, um diese Folge abzuweisen; indess sind seine Gründe schwach. Alles läuft auch hier zuletzt darauf hinaus, dass die Tugend für das Bessere gelte. In Wahrheit stützt also A. seinen Beweis auf das, was sein Volk für das Rechte erklärt, d. h. das Sittliche empfängt seinen Inhalt von dem Volke als Autorität; allein A. schreitet nicht bis dahin fort, sondern beharrt dabei, dass das Sittliche und die Tugend auf einem sachlichen Prinzip beruhen. Deshalb machen alle seine Deduktionen in dieser Schrift einen unbefriedigenden Eindruck, man sieht, wie er vergeblich sich bemüht, einen sachlichen Beweis für seine sittlichen Regeln zu liefern und wie er zuletzt immer wieder darauf zurückkommt, dass etwas gut sei, weil es als gut gelte und weil es gelobt werde. Daher erreicht A. die wahre Grundlage des Sittlichen nicht, sondern verharrt in der Selbsttäuschung, dass für den sittlichen Inhalt ein sachlicher Beweis in Form einer ἀποδειξις geführt werden könne.

445. B. 10. K. 7. S. 226. Unter „beschaulicher Thätigkeit“ (θεωρητικη ἐνεργεια) ist die wissenschaftliche Thätigkeit des Menschen zu verstehen; d. h. eine solche, welche blos auf die Erweiterung des Wissens ausgeht und nicht die daraus abzuleitenden Folgen für das praktische Leben als Ziel dabei im Auge hat. Ferner darf die Thätigkeit auch nicht ein blosses Ansammeln von Kenntnissen des Einzelnen sein, sondern sie hat sich von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen zu erheben und aus dem Einzelnen die Begriffe und Gesetze auszusondern, welche in demselben herrschen und dessen Dasein bestimmen. Deshalb ist es nach A. die Vernunft (νους), von der dieses beschauliche Leben ausgeht und die Thätigkeit der Vernunft ist das, was A. unter θεωρητικη ἐνεργεια versteht.

Sie fällt nach griechischen Begriffen mit der Philosophie zusammen.

446. B. 10. K. 7. S. 227. Unter „Musse" (σχολη) ist nicht eine Unthätigkeit, ein blosses Ruhen von der Arbeit zu verstehen, sondern die Musse gilt selbst als eine Thätigkeit und der Unterschied gegen das ἀσχολαζειν liegt nur in der Art der Thätigkeit; in letzterer ist die Thätigkeit nicht selbst der Zweck, auch ist der Mensch nicht mit ganzer Seele und mit voller Lust dabei; sie geht auch nicht von der Vernunft unmittelbar aus; aber bei der Thätigkeit in der Musse wählt der Mensch die, welche sein Denken über das Einzelne erhebt, wo nur seine Vernunft thätig ist und in der er dabei zugleich die höchste Lust empfindet. Die Beschäftigung der Kinder in der Schule ist für sie eigentlich ein ἀσχολαζειν, allein die Schule hat doch ihren Namen von der σχολη erhalten, weil da die Kinder zur Uebung der Vernunftthätigkeit angeleitet und angehalten werden.

447. B. 10. K. 7. S. 227. Es ist dies das bekannte Argument des A., dass das Einfache besser sei, als das Zusammengesetzte; es gehört zu jenen voreiligen Induktionen, die in der griechischen Philosophie allmählig die Geltung von Axiomen gewannen und somit überall als letzte Argumente bei den einzelnen Streitfragen benutzt wurden. Man sehe Erl. 338. 339.

448. B. 10. K. 7. S. 228. Die Vernunft des Menschen (νους) galt dem A. für unsterblich. Man sehe dessen Seelenlehre B. III, Kap. 5 (B. 43 S. 167.)

449. B. 10. K. 7. S. 228. Diese Erhebung des wissenschaftlichen und beschaulichen Lebens über jede andere Lebensweise, sowohl der Tugend als der Lust nach, war schon die Ansicht des Plato; A. hat sie von diesem übernommen. Die hier dafür entwickelten Gründe sind indess schwach genug. Insofern es sich dabei blos um die Tugend handelt, tritt dem A. schon die Meinung seines Volkes entgegen; die Charaktertugenden gelten diesem höher, als die Tugenden des Wissens und sie sind auch für das gemeinsame Leben unentbehrlicher. Nun beruft

sich A. überall im letzten Grunde auf die in seinem Volke herrschende Meinung über das Sittliche; deshalb sollte er auch hier nicht dagegen kämpfen. Was aber die Lust anlangt, so übersieht A., dass sie nicht blos von der äusseren Ursache, sondern auch von der inneren Empfänglichkeit des betreffenden Menschen bedingt ist. Welche Thätigkeit die höchste Lust gewährt, ist daher eine rein thatsächliche Frage, die aus allgemeinen Gründen nicht entschieden werden kann. Es ist sehr natürlich, dass die Philosophen das höchste Gut in die Beschäftigung mit der Philosophie setzen; auch soll nicht bestritten werden, dass diese Thätigkeit ihnen die höchste Lust gewährt; aber daraus folgt dies nicht für jeden Menschen. Auch kann man nur froh sein, dass die Natur es anders eingerichtet hat; die Menschheit würde sonst über das Streben nach dieser Seligkeit eines philosophischen Lebens verhungern müssen.

450. B. 10. K. 8. S. 228. Schon in Erl. 238 ist gezeigt worden, dass A. der Klugheit eine sittliche Thätigkeit zutheilt und sie nicht blos als eine kluge Abwägung zwischen der nahen und entfernten Lust behandelt.

451. B. 10. K. 8. S. 229. Unter Tugend versteht hier A. immer nur die Charaktertugend.

452. B. 10. K. 8. S. 230. Endymion, ein karischer Hirt, liegt in der Grotte eines Berges in ewigen Schlummer; Selene liebt den schönen Jüngling und steigt allnächtlich vom Himmel herab, um ihn zu küssen und bei ihm zu ruhen. Selene (der Mond) gilt als die Freundin des Schlummers.

453. B. 10. K. 8. S. 230. Die Gründe dieses Kapitels für das beschauliche Leben sind hier so schwach, wie die in dem vorgehenden Kapitel. Indess geht A. hier noch weiter und sagt hier sehr bestimmt, dass die Glückseligkeit nur in dem beschaulichen Leben gefunden werden könne. Für jede andere Weise des Lebens bleibt sie also unerreichbar. Aehnliches hat später Spinoza in seiner Ethik behauptet und es erklärt sich leicht, weil die Männer, welche so dachten, eben Philosophen waren

und in der philosophischen Thätigkeit ihr höchstes Glück fanden.

454. B. 10. K. 9. S. 231. Indem A. dies anerkennt und daraus folgt, dass der grösste Theil der Menschen der Glückseligkeit, wie er sie hier darlegt, nicht theilhaftig werden könne, weil sie für die Beschaffung dieser nöthigen Lebensbedürfnisse sorgen müssen, so erhellt, dass A. in dieser aristokratischen Ausschliessung des grössten Theiles der Menschheit von der Glückseligkeit kein Bedenken gegen seine Lehre gefunden hat. Dies erklärt sich, weil das Prinzip der allgemeinen Gleichheit der Menschen als solches zu des A. Zeit noch nicht die Völker beherrschte; vielmehr erkannten nicht blos die Menge, sondern auch die Philosophen es als etwas Unvermeidliches an, dass die Sklaven und die Handwerker auf einer niederen Stufe der Entwickelung stehen bleiben müssen. Dieser Gedanke herrscht auch in dem Staate Plato's und aus ihm leitet auch A. in seiner Politik die Rechtmässigkeit der Sklaverei ab.

455. B. 10. K. 9. S. 231. A. unterscheidet hier die praktische, auf das Leben unmittelbar gerichtete Thätigkeit von der beschaulichen. Nur wenn man dies festhält, wird die vorgehende Stelle verständlich. Er erkennt an, dass die Lehre über die praktische Thätigkeit in Bezug auf ihre Wahrheit mit der Wirklichkeit und den Leistungen der Menschen verglichen werden müsse und nur als Wahrheit gelten könne, wenn sie damit stimme. Dagegen sei dies kein Maassstab für das beschauliche Leben, dessen Werke ja nicht in die Wahrnehmung fallen. Deshalb leitet A. die Rechtfertigung dieses beschaulichen Lebens aus allgemeinen Betrachtungen ab, zu denen auch die hier den Schluss bildende Betrachtung gehört.

456. B. 10. K. 9. S. 232. Mit diesem Kapitel schliesst die Ethik des A. ab; das Schlusskapitel handelt über die Mittel, die sittlichen Regeln in die Wirklichkeit überzuführen und bildet den Uebergang zur Politik oder Staatslehre, die den zweiten Theil der praktischen Wissenschaft nach des A. Auffassung ausmacht. Das allgemeine Urtheil über die Bedeutung und den wissenschaftlichen Werth dieser Schrift ist bereits in dem Vorwort ausgesprochen und begründet worden. Es wird dem Herausgeber zur Genugthuung gereichen, wenn der Leser, nachdem er bis hierher gefolgt ist und das Werk nach allen Richtungen geprüft haben wird, dem dort ausgesprochenen Urtheile nun aus eigener Ueberzeugung und in Folge eigener Prüfung beitreten sollte.

457. B. 10. K. 10. S. 232. Diese verächtliche Meinung über die Masse des Volkes (οἱ πολλοι) theilt A. mit seinem Lehrer Plato und beinah allen griechischen Philosophen. Dennoch hat unzweifelhaft auch die Masse des Volkes im Alterthum ein sittliches Gefühl gehabt und hat sich vielfach dadurch und nicht blos durch Strafen zum Rechthandeln bestimmen lassen. A. selbst erkennt dies indirekt an, wenn er das Sittliche im letzten Grunde als das bezeichnet, „was sich gehört," „was gelobt wird" u. s. w. Es ist damit der Werth und die sittliche Natur der Volksmeinung anerkannt und man kann diese Aussprüche nicht blos auf die Meinung der Guten und der gebildeten Klassen beschränken. Allein die Geringschätzung der niederen Volksklassen war so allgemein unter den griechischen Philosophen, dass die volle Erkenntniss der Bedeutung dieser Klassen sowohl für die Erzeugung des Sittlichen wie für die Befolgung desselben von ihnen niemals erfasst worden ist.

458. B. 10. K. 10. S. 232. A. meint: Da es nicht möglich ist, die grosse Mehrzahl der Menschen durch blosse Reden und Belehrung zu sittlichen zu machen, so sei es vorzuziehen, dass diejenigen praktischen Einrichtungen getroffen werden, welche für diesen Zweck sich wirksamer zeigen.

459. B. 10. K. 10. S. 233. Damit die Rede und der Unterricht für die Verwirklichung des Sittlichen im Menschen wirksam werde, muss erst der Mensch dazu gehörig vorbereitet werden, gleich dem Acker, welcher auch erst gepflügt und gedüngt werden muss, wenn er den auf ihn gestreuten Samen zur Reife bringen soll. Es war

bekanntlich die Meinung des Sokrates und Plato, dass der Unterricht allein genüge, um den Menschen zu dem sittlichen Handeln zu bestimmen.

460. B. 10. K. 10. S. 234. Dies ist eine Anspielung auf den Vers in der Odyssee IX 124:

„Ein jeder (der Cyklopen) gebietet seinen Kindern und den Frauen, ohne sich um einander zu kümmern."

461. B. 10. K. 10. S. 237. D. h. er würde wohl die Gesetze selbst besser zu verstehen, auch die guten von den schlechten zu unterscheiden lernen; aber die Kunst, gute Gesetze selbst zu machen, würde er damit nicht gewinnen. — Uebrigens hat A. selbst eine solche Sammlung der Verfassungen vieler Staaten gemacht, die aber nicht auf uns gekommen ist. Cicero sagt darüber in seinem Buche über das höchste Gut (B. 62, S. 269): „Aristoteles hat uns mit den Sitten, Einrichtungen und „Vorschriften beinah aller griechischen und barbarischen „Staaten und Theophrast mit deren Gesetzen bekannt „gemacht." Dies ist eine neue Bestätigung dafür, dass dem A. als Vorbedingung der Philosophie vor allem die genaue Kenntniss des Thatsächlichen galt und nur durch diese genaue Beobachtung des Thatsächlichen innerhalb der natürlichen und sittlichen Welt war es dem A. möglich, seiner Philosophie eine so tiefe Begründung zu geben, dass er, nach Hegel's Ausspruch, zu den grössten Lehrern der Menschheit gezählt werden muss.

462. B. 10. K. 10. S. 237. Dieses Schlusskapitel könnte ebenso gut als die Einleitung und der Anfang der Staatslehre oder Politik des A. gelten, welche den zweiten Theil der praktischen Philosophie bei A. bildet. Es erhellt auch aus diesem Schlusskapitel, dass A. selbst beide Schriften, die Ethik und die Politik als zwei, eng zusammengehörige Werke aufgefasst hat. Der Staat gilt in diesem Kapitel wesentlich als Mittel, um den Einzelnen zu einem sittlichen Menschen zu machen; deshalb besteht, wie bei Plato, seine Hauptaufgabe in der Sorge für die gute Erziehung der Jugend und für Einrichtungen, die auch die Erwachsenen auf dem rechten Wege erhalten. Nach A. ist also der Staat nicht Selbstzweck, dem

alles Andere nur als Mittel zu dienen hätte, sondern der einzelne Mensch ist das Wesentliche und Wirkliche; seine Glückseligkeit und seine Tugend ist das höchste Ziel, dem alle Einrichtungen und der Staat selbst als Mittel zu dienen haben. Auch hier zeigt sich die, durch stete Beobachtung der Wirklichkeit auf dem rechten Wege erhaltenen Weisheit dieses grossen Philosophen.

Ende.

Druck von R. BOLL, Berlin, Mittelstr. 29.